كتاب

نزهة المشتاق

شرح اللمع لأبي إسحق الشيرازي

تأليف

راجي عفو ربه الحنان المنان

محمد يحيى ابن الشيخ أمان

غفر الله له ولوالديه

يطلب من

المكتبة العلمية بمكة المشرفة

لصاحبها عبد الفتاح قدار وأولاده

بباب السلام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى أحكم بمحكم الكتاب أصول الشريعة الغراء ، فأضحت شامخة العماد ، راسخة الأساس ، ونور بنبراس السنة الزهراء ، منار الحنيفية البيضاء ، فوضح باجماع الآراء ، اقتباس القياس ، والصلاة والسلام على من أبهج قلوبنا بأنوار الآيات البينات ، وجمع بجوامع الكلم وفصول بدائع الحكم أنواع الهدايات ، وعلى آله وصحبه الذين حازوا بمناهج العقول قصب السبق فى نصرة الشريعة الحنيفية السمحة البيضاء ، الباذلين أنفسهم فى سبيل الله ومنتهى سؤلهم إعلاء كلمة الدين والإيمان ، وهدم بنيان الكفر والطغيان ، وعلى التابعين وأتباعهم من أئمة الدين الذين أوضحوا بمرآة الأصول سبل الرشاد لخير أمة أخرجت للناس فبينوا المعقول والمنقول ، واستخرجوا أغصان الفروع من لب الأصول .

أما بعد فيقول الحقير الفقير إلى رحمة ربه الحنان محمد يحيى ابن الشيخ أمان إن علم الأصول من أجل الفنون قدراً وأدقها سراً إذ به استخراج الأحكام الفرعية ، التى بمعرفتها والعمل بموجبها الفوز بالسعادة الأبدية ، وإن مما ألف فيه مختصر اللمع للبحر العلامة والحبر الفهامة محقق حقائق الفروع والأصول ، ومحرر دقائق المعقول والمنقول ، شيخ الاسلام الشيخ أبراهيم بن على بن يوسف الفيروزبادى أبو اسحاق الشيرازى وهو مختصر لطيف وجامع ظريف يحصل منه الحظ المبتدى والفضل للمنتهى ، بيد أنه لصغر حجمه ووفور علمه يحتاج إلى شرح يحل ألفاظه ، ويظهر ألحاظه ، ويوضح مضمره وخباياه ، ويبين أسراره ومزاياه ويذكر أدلة من أغفل أدلته ، وقد اشتغلت به بعون الملك الفتاح ، مع تلامذة مدرسة الفلاح ، تدريسا فاقتنصت بشبكة الافهام أجل شوارده، وقيدت بأوتار الأقلام جل أوابده ، وصرت فى الليل سميره ، حتى أسر إلى سره وضميره ، وما جرأنى على الإقدام إلا التثبت بأذيال

الـكرام ، ورجاء الانتساب بالخدمة لذلك الإمام الهمام ، وانتفاع الناس من خاص وعام ، و إنى شرعت فيه رافعا أكف الضراعة والافتقار ، خافضا أجنحة المذلة والانـكسار ، سائلا مجيب الدعوات ، ومفيض الخير والبركات : أن يعصمنى فيه من الخفاء والزلل ، والقصور والخلل ، وأن يرينى مافيه كما هو عليه ، ولما تجز الإتمام وفاح بحمد الله مسك الختام سميته نزهة المشتاق شرح لمع الشيخ ابن اسحاق الشيرازي ، ومأمولى من الناظر فيه النظر بعين الصداقة والصفاء وعدم الحسد والجفاء و إصلاح ما وقع فيه من الخلل والزلل فان الإنسان ، محل الخطإ والنسيان ، أعاذنا الله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، وعصمنا فى الأحوال والأقوال والأفعال ، وأسأل من فضل الحى القيوم ، أن ينفع به على وجه العموم ، إنه على مايشاء قدير ، و بإجابة الداعين جدير .

بسم الله الرحمن الرحيم

ابتدأ المصنف كتابه بالبسملة وأعقبها بالحمدلة اقتداء فى الافتتاح بأسلوب الكتاب المجيد، وعملاً بروايات أحاديث الابتداء كلها، وفى الابتداء بهما عمل بها إذ الابتداء محمول على العرفى الذى يعتبر ممتداً لا الحقيقى فجملة البسملة والحمدلة بل والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والتشهد حيث ذكر مبدوء بها بالإضافة إلى مابعدها، وبهذا اندفع التعارض المتوهم ولا تعارض فى الحقيقة لأنه إنما يتحقق إذا اتحد زمان ورودهما ولا شك أن الشارع تعالى وتقدس منزه عن تنزيل دليلين متناقضين فى آن واحد، بل ينزل أحدهما سابقاً والآخر لاحقاً لكن لما جهلنا التاريخ توهمنا التعارض، ثم الباء حقيقة فى الإلصاق لتبادره وإن أريد الدلالة على الاستعانة أو المصاحبة كان الباء من قبيل المؤول فيكون فى الكلام استعارة تبعية أو مجاز مرسل به بمرتبة أو مرتبتين والعلاقة دائرة بين الإطلاق والتقييد وقيل إن حروف الجر حقيقة فى كل ما يفهم منها بطريق الاشتراك اللفظى فراراً من التحكم، وإضافة اسم إلى لفظ الجلالة إن كانت استغراقية ليحصل التبرك بجميع أسمائه يكون لفظه عام لعدم انحصار أفرادها واستقرائها كما قال الغزالى إن أسماء الله تعالى وإن كانت غير متناهية لكنها راجعة إلى التسعة والتسعين وهذا يكفى فى تحقق العموم، أو يقال العام قد يطلق على مايشمل جمعاً من المسميات وإن لم يستغرقها، والتحقيق أن عدم الحصر المعتبر فى العام ليس بالنسبة لما فى نفس الأمر، بل بالنظر للمفهوم وإن انحصرت أفراده فى نفس الأمر ويكفى فى الإتيان بجميع الأسماء الإجمال بلا تفصيل كما فى الإيمان الإجمالى، والجمهور على أن لفظ الجلالة علم مرتجل من غير اعتبار أصل له أخذ منه، ومنهم أبو حنيفة ومحمد بن الحسن

والشافعى والخليل ، وروى هشام عن أبى حنيفة أنه اسم الله الأعظم ، و به قال الطحاوى وأكثر العارفين حتى أنه لا ذكر عندهم لصاحب مقام فوق الذكر به فهو جزئى خاص ظاهر . والرحمة حقيقة واحـدة وهى العطف وتختلف أنواعه باختلاف الموصوفين ، فاذا نسب إلينا كان حقيقة نفسانية ، و إذا نسب إليه كان حقيقة فيما يليق بجلال ذاته من الإنعام أو إرادته ، و يؤيد ذلك أن الأصـل فى الإطلاق الحقيقة ولا يصار إلى المجاز إلا عند تعذر الحقيقة ولا تتعذر هنا ، و يؤيده أيضا قول السبكى أجمعت الأئمة على أنه رحيم على الحقيقة وأن من نفى الرحمة كفر (اللهم صل وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الحمد لله) الحمد لغة الثناء باللسان على الجميل الاختيارى على قصد التعظيم سواء تعلق بالفضائل أم بالفواضل ، والشكر لغة فعل ينبىء عن تعظيم المنعم بسبب الإنعام ، فبين الموردين عمـوم وخصوص مطلق ، ومورد الحمد أخص لأنه لا يكون إلا باللسان وكذا بين المتعلقين ، ومتعلق الحمد أعم لأنه قد لا يكون بمقابلة النعمة ، والثانى بعكسه فبينهما عموم وخصوص من وجه ، والشكر لغة يراد ف الحمد عرفا ومعناه عرفا صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ماخلق لأجله وخرج بالاختيارى المدح فانه أعم من الحمد لانفراده فى مدحت زيداً على رشاقة قده واللؤلؤة على صفائها ، فبينهما عموم وخصوص مطلق ، وذهب الزمخشرى إلى ترادفهما لاشتراطه فى الممدوح عليه أن يكون اختيارياً كالمحمود ونقض التعريف بحمد الله على صفاته ، وأجيب بأن الذات لما كانت كافية فى اقتضاء تلك الصفات جعلت بمنزلة الأفعال الاختيارية وبأنه لما كانت الصفات مبدأ لأفعال اختيارية كان الحمد عليها باعتبار تلك الأفعال ، فالمحمود عليه اختيارى باعتبار ، أو أن الحمد عليها مجاز عن المدح ثم الأولى فى اللام كونها للجنس ولام لله للاختصاص لأنه كدعوى الشىء وهو اختصاص الأفراد ببينة وهو اختصاص الجنس وجملة الحمد انشائية والمراد إنشاء الثناء على الله بمضمون

الجملة وهو اختصاص الحمد بالله تعالى (كما هو أهله) المراد حمداً لائقاً بعظمته وجلاله أو المراد لكونه أهل الحمد والمستحق له فى الحقيقة ونفس الأمر وجميع المحامد راجعة إليه فى الواقع ونفس الأمر (وصلواته) أى رحماته المقرونة بالتعظيم (على محمد) علم منقول من اسم مفعول الفعل المضعف سمى به نبينا تفاؤلا بأنه يكثر حمد الخلق له وقد حقق الله ذلك (خاتم النبيين) أى آخرهم لقوله تعالى وخاتم النبيين (وسيد المرسلين) أى أشرفهم وخيرهم بالأولى لحديث أنا سيد ولد آدم ولا فخر و يلزم من هذا فضله على آدم عليه السلام لأن فى ولد آدم من هو أفضل من آدم كأولى العزم والنبى صلى الله عليه وسلم سيدهم فيكون سيد آدم بالأولى ، وأما حديث السيد الله فمعناه السيد بالسيادة المطلقة على غيره الله والمرسلين جمع مرسل خلافاً لمن قال جمع رسول (سألنى) أى طلب منى (بعض) يصدق هذا البعض بالواحد والمتعدد (اخوانى) بكسر الهمزة على الأشهر وضمها لغة ضعيفة جمع أخ وهو يطلق على من شاركك فى رحم او فى صلب أو فيهما أو فى رضاع ، و يطلق على من شاركك فى صفة حميدة كإسلام وأكثر مايجمع أخ على إخوان فى الصداقة ، وفى النسب على إخوة وقد يجمع أخ على إخوة فى الصداقة ومنه قوله تعالى « إنما المؤمنون إخوة » والمراد هنا الصديق الخالص فى المحبة (أن أصنف له) التصنيف ضم صنف من الكلام إلى صنف آخر و إن لم يكن على وجه الألفة بخلاف التأليف فانه يشترط فيه أن يكون على وجه الألفة فالتأليف أخص من التصنيف وهو فى تأويل مصدر مفعول ثان لسأل (مختصراً) اسم مفعول من الاختصار وهو الايجاز وهو تكثير المعانى مع تقليل المبانى (فى المذهب) الجار والمجرور متعلق بمحذوف صفة لمختصر ، والمذهب فى اللغة اسم لمكان الذهاب ثم استعمل فيما ذهب به الإمام من الأحكام بجامع مطلق التردد فى كل مجاز على طريق الإستعارة التبعية والمراد مذهب المجتهد ناصر السنة والدين ابن

د الله محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع الشافعى . وهو أول من دون
أصول الفقه وألف فيه رسالته المشهورة وقد شرحها عدة من فحول الشافعية ولد
الإمام سنة خمسين ومائة وتوفى يوم الجمعة سلخ رجب سنة أربع ومائتين فجملة عمره
أربع وخمسون سنة (فى أصول الفقه) الجار والمجرور متعلق بمحذوف صفة لمختصر
والظرفية من ظرفية الدال فى المدلول لأن المختصر اسم للألفاظ وأصول الفقه اسم
للمعانى وهذه الظرفية باعتبار التعقل فان المتكلم يتعقل المعنى أولا ثم يأتى باللفظ
على طبقه ، وأما قولهم الألفاظ قوالب المعانى فهو باعتبار الدلالة نظراً للسامع فانه
يأخذ المعنى منها والتقييد بأصول الفقه لإخراج الفقه لأن مختصراً فى المذهب أعم
(ليكون ذلك) المختصر المذكور (مضافاً إلى ماعملت من التبصرة فى الخلاف)
فى أصول الفقه (فأجبته) أى بالوعد أو بالشروع فى تأليفه والفاء للتعقيب فالمعنى
فأجبت السائل فوراً لكن التعقيب فى كل شىء بحسبه فلا يضر تخلل مايتوقف
عليه (إلى ذلك) أى سؤاله المتقدم المفهوم من قوله سألنى (إيجاباً لمسألته) أى
إثباتاً وتحقيقاً لها (وقضاء لحقه) من أخوة الاسلام والصداقة الخالصة (وأشرت
فيه إلى ذكر الخلاف) أى خلاف من خالف فى الأصول من رجال المذهب
وغيرهم (وما لا بد منه من الدليل) على ماهو المذهب المختار (فربما وقع ذلك)
أى المختصر المذكور (إلى من ليس عنده ماعملت من التبصرة فى الخلاف)
يعنى انما أشرت إلى ذكر الخلاف مع مالا بد منه من الدليل لأنه ربما وقع
هذا المختصر فى يد من ليس عنده كتاب التبصرة فيكتفى بهذا المختصر لكونه
مشيراً إلى الخلاف وما لا بد منه من الدليل (وإلى الله تعالى أرغب) أى أسأل
وأتوجه لا إلى غيره (أن يوفقنى للصواب) المراد بالتوفيق للصواب هنا أن يذكر
أدلة الفقه موافقة لمذهب الإمام الشافعى وإن لم يكن صواباً فى نفس الأمر لأن
المطلوب من الشخص موافقة إمامه لا موافقة مافى الواقع لأنه لا اطلاع لنا عليه

(ويجزل) أى يعظم (لى الأجر والثواب) عطف تفسير والثواب مقدار من الجزاء يعده الله لعباده فى نظير أعمالهم الحسنة تفضلاً منه (إنه كريم) أى جواد محسن تفضلاً لا وجوبا عليه (وهاب) صيغة مبالغة أى كثير العطايا وهو من صفات الأفعال تكثر بكثرة المتعلقات وفى اتيانه بصيغة المبالغة اشارة إلى أنه واهب فى الدارين وأنه لايقدر أحد على هبة مثل هبته وأنها ليست لغرض (ولما كان الغرض بهذا الكتاب أصول الفقه) وقد يرجع إلى معرفة أدلة الأحكام فقد اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ المعرفة والدليل والحكم فلا بد من معرفة المعرفة والدليل والحكم ، ثم العلم المطلوب لاوصول إليه إلا بالنظر والنظر له شروط فلا بد من معرفة النظر وشروطه ولذا قال (وجب بيان العلم والظن وما يتصل بهما) من تقسيم العلم إلى ضرورى ومكتسب وحدهما وحد الشك والجهل (لأنه بهما يدرك العلم والظن) بالمطلوب (ثم نبين الفقه) لأنه لايعرف أصول الفقه مالم يعرف الفقه (ونذكر أصول الفقه بعده إن شاء الله عز وجل) .

(باب بيان العلم والظن وما يتصل بهما)

(ونقدم على ذلك بيان الحد) يعنى حد الحد (لأن به) أى الحد (يعرف حقيقة كل ما نريد ذكره والحد) فى اللغة المنع والحاجز بين الشيئين وتأديب المذنب والنهاية وفى العرف (هو عبارة) أى تعبير (عن المقصود) وهو المحدود (بما) أى بعبارات وألفاظ (يحصره ويحيط به) باعتبار معناه (إحاطة تمنع أن يدخل فيه) أى فى المحدود (ماليس منه) أى من أفراد المحدود والمقصود فيكون مانعا من دخول الغير فيه (أو يخرج منه) أى من المحدود والمقصود (ماهو منه) فيكون جامعاً لأفراد المعرف وذلك لأنه يجب أن يكون المعرف مساويا للمعرف فى الصدق أى فى أن يصدق كل منهما على كل مايصدق عليه الآخر من الأفراد فلا يكون المعرف بالكسر أعم من المعرف ولا أخص منه كما لايكون مباينا له فبامتناع كونه

أعم يكون مطرداً وبامتناع كونه أخص يكون منعكسا وسيأتى تفسير الأطراد والانعكاس وهذا هو الحد عند الأصوليين وأما عند المناطقة فالحد ماتركب من ذاتيات الشيء أى جنسه وفصله كالحيوان الناطق ، وأما التعريف بالمركب من الذاتى والعرضى كتعريف الإنسان بالحيوان الكاتب فيسمى رسماً لاحداً فالحد عند الأصوليين مرادف للتعريف عند المناطقة (ومن حكم الحد أن يطرد و ينعكس) الاطراد هو التلازم فى الثبوت أى كلما وجد الحد وجد المحدود إذ لو كان أعم لم يلزم من وجوده وجود الأخص وبذلك يلزم أن لا يدخل فيه شيء من غير أفراد المحدود فيكون مانعاً والمراد بالانعكاس عكس المراد بالمطرد يعنى التلازم فى الانتفاء أى كلما انتفى الحد انتفى المحدود و بذلك ينتفى كون الحد أخص إذ لا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم وهذا تفسير ابن الحاجب للاطراد والإنعكاس وتبعه على هذا القطب والسنوسى ، وفسر العضد العكس بالعكس المستوى أى كلما وجد المحدود وجد الحد وتبعه على هذا التفسير سعد الدين والجلال المحلى قال اللقانى وغيره العكس يطلق باعتبارين بمعني عكس العلة المقابل لطردها و بمعنى عكس القضية اللازم لها وبالاعتبار الأول فسر ابن الحاجب وهو أولى لأن العلة عندهم المعرف وهو من قبيل المفردات ، ولأن الوصفين لازمان للعلة لا للقضية إذ لا يقال اطردت القضية وانعكست اه ومآلهما عند التأمل واحد لأن مرادهما أن لا يكون الحد أخص وكلا التفسيرين يقتضيه وكلام المصنف يشير إلى تفسير ابن الحاجب حيث قال (فيوجد المحدود بوجوده) يعنى كلما وجد الحد وجد المحدود (و ينعدم بعدمه) يعنى كلما انتفى الحد انتفى المحدود (فصل أما العلم فهو معرفة المعلوم) أى إدراك ما من شأنه أن يعلم فلا يرد ماأورد عليه من أنه يلزم استدراك قوله الآتى على ماهو به إذ المعرفة لاتكون إلا كذلك وأن المعلوم ماوقع عليه العلم ومعرفة ماوقع عليه العلم تحصيل الحاصل وغير ذلك من الإيرادات (على ما) أى على الوجه أو على وجه ووصف (هو) أى

ماشأنه أن يعلم متلبس (به) أى بذلك الوجه (فى الواقع) المراد به مافى نفس الأمر واحترز به عن إدراكه لاعلى ماهو به مطلقاً أو على ماهو به فى الاعتقاد دون الواقع فانه جهل ، والحاصل أن إدراك أن الشيء الواجب فى نفس الأمر واجب والمستحيل مستحيل والجائز جائز والواقع واقع وغير الواقع غير واقع والمتصف بوصف على الوصف الذى هو به يسمى علما لأنه إدراك الشيء على ما هو به و إدراك شيء منها على خلاف ماهو به يسمى جهلا، ومن الألفاظ التى يعتادها من يتورع عن الحلف قوله الله يعلم أن الأمر كذا فإن كان الأمر كما ذكر فلا بأس به ، وإن كان بخلافه وهو يعلم فقد وصف الله تعالى بالجهل لأنه وصفه بأنه يعلم الشيء على خلاف ما هو به وهو كفر ، وإن كان شاكا فخطر عظيم فينبغى الحذر من ذلك (وقالت المعتزلة هو اعتقاد الشيء على ما هو به) من الثبوت والإنتفاء ونحوهما والمراد من الشيء الموضوع أو النسبة الحكمية (وهو) التعريف المذكور عنهم (غير صحيح) لكونه غير مانع من دخول الغير فيه (لأن هذا يبطل باعتقاد العاصى) كذا فى النسخ المطبوعة ولعل الصواب باعتقاد المقلد وفى المواقف بعد تعريف المعتزلة المذكور قال : وهذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه إذا طابق الواقع فزيد لدفعه عن ضرورة أو دليل لكن بقى الإعتقاد الراجح أعنى الظن الصادق الحاصل عن ضرورة أو دليل ظنى داخلا إلا أن يخص الإعتقاد بالجازم (فيما يعتقد مع سكون النفس إليه) وطمأنينته به (فإن هذا) وهو اعتقاد الشيء على ما هو به (موجود فيه وليس ذلك بعلم) فوجد الحد ولم يوجد المحدود فإذا زيد فى الحد المذكور عن ضرورة أو دليل كان مانعاً من دخول غير المعرف فى التعريف (فصل والعلم) من حيث هو (ضربان قديم) لا أول لوجوده ولا ابتداء (ومحدث) وهو الذى لوجوده أول وابتداء (فالقديم علم الله عز وجل) وهو صفة أزلية متعلقة بجميع الواجبات والمستحيلات والجائزات على وجه الإحاطة على

ما هو به من غير سبق خفاء (ويتعلق) العلم تعلقاً تنجيزياً قديما (بجميع المعلومات) فيعلم سبحانه وتعالى الأشياء أزلا على ما هي عليه إجمالاً وتفصيلا وكونها وجدت في الزمان الماضي أو موجودة في الحال أو توجد في المستقبل أطوار في المعلومات لا يوجب تغيراً في العلم فالمتغير إنما هو صفة المعلوم لا تعلق العلم ويعلم سبحانه الكليات والجزئيات وما لانهاية له ككمالاته وأنفاس أهل الجنة ونعيمها تفصيلا ويعلم أنها لا نهاية لها وتوقف العلم على التناهي إنما هو بحسب عقولنا ومعنى التعلق طلب الصفة أمراً زائداً على الذات (ولا يوصف ذلك) أي لايجوز عقلا ولا شرعاً وصف علم الله تعالى (بأنه ضروري ولا مكتسب) ولا بديهي أما عدم وصفه بالضروري فلأن الضروري وإن كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال وهو صحيح في حقه تعالى لكنه يطلق أيضاً على ما قارنه ضرر وحاجة كعلم الإنسان بجوعه وعطشه وعلى ما أكره عليه وعلى ما تدعو إليه الحاجة دعاء قويا كالأكل في المخمصة وعلى ما سلب فيه الإختيار على الفعل كحركة المرتعش فيمتنع أن يقال علمه ضروري خوفا من توهم هذه المعاني ، وأما عدم وصفه بالمكتسب فلأن الكسبي هو العلم الحاصل عن النظر والاستدلال فهو مرادف للنظري بهذا الاعتبار أوما تعلقت به القدرة الحادثة فيشمل العلم الضروري الحاصل بالحواس الخمس وعلى كلا التعريفين لا يقال إن علم الله كسبي لأنه يلزم منه سبق الخفاء والجهل وقيام الحوادث بذاته تعالى وهما محالان عليه تعالى وماورد مما يوهم اكتساب علمه تعالى كقوله تعالى « ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى » مؤول على أن المراد والله أعلم ليظهر لهم متعلق علمنا أو أن المراد بنعلم مفتوح العين واللام نعلم بضم النون وكسر اللام ، وأما عدم وصفه بالبديهي وإن كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال فيكون مرادفاً للضروري على أحد معنييه لكنه يطلق أيضا على العلم الحاصل للنفس بغتة فيقال بده النفس الأمر إذا أتاها

بغتة فيمتنع أن يقال علمه تعالى بديهى لا يهامه هذا المعنى (والمحدث علم المخلوق وقد يكون ذلك ضروريا وقد يكون مكتسبا) وإنما انحصر العلم الحادث فيهما لأنه لايصح أن يكون الكل نظريا لما يلزم من التسلسل أى تتابع الأشياء إلى غير نهاية أو الدوران أى أنه رجع إلى الأول وهما باطلان يمنعان الاكتساب فيلزم أن لا يمكن الاكتساب بشىء أصلا وهو باطل ولا الكل ضروريا بداهة وجود الاحتياج إلى النظر فى بعض التصورات والتصديقات فلزم أن يكون البعض ضروريا والبعض نظريا (فالضرورى كل علم لزم المخلوق) بواسطة إحساس أو خبر متواتر (على وجه لايمكنه دفعه عن نفسه بشك أوشبهة) يعنى أن الانفكاك عن العلم المذكور غير مقدور للشخص (كالعلم الحاصل عن الحواس الخمس) الظاهرة والحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة وقال الجوهرى وغيره حس وأحس لغتان بمعنى علم واتقن لكن أحس أفصح وأحسن وحينئذ فحاسة اسم فاعل من حس وفى قوله كالعلم الحاصل عن الحواس تنبيه على ما اتفق عليه المحققون من أن المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين (التى هى السمع) وهو قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ يدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ بمعنى أن الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند ذلك (والبصر) وهو قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فيتأديان إلى العينين يدرك بهما الأصوات والأعيان والألوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك ما يخلق الله تعالى إدراكها فى النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهو قوة مودعة فى الزائدتين الناتئتين فى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بهما الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة إلى الخيشوم فيخلق الله

الإدراك عند ذلك وقوله بكيفية ذى الرائحة أى رائحة ذى الرائحة (والذوق) هو قوة مثبتة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها المطعوم بمخالطة الرطوبات اللعابية التى فى الفم بالمطعوم ووصولها إلى العصب (واللمس) وهو قوة مثبتة فى جميع البدن ويدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عنـــد التماس والاتصال به (والعلم بما تواترت به الأخبار) التواتر هو الإخبار من جمع يستحيل تواطؤهم على الـكذب أو وقوعه منهم اتفاقا بمعنى أن العقل لايجوز ذلك ولا يعتبر فى هذا الجمع عدد معين على الصحيح بل علامته حصول العلم بمضمونه وبنسبته إلى قائله من غير شك ولا ريب وشرط إفادته العلم أمران أحدهما أن يكون فى جميع الطبقات عدد لايتصور تواطؤهم على الـكذب وثانيهما أن تستند الطبقة الأولى فى الإخبار إلى إحساس تام (من الأمم السالفة والبلاد النائية) أى البعيدة فإنا نجد من أنفسنا العلم بوجود قوم نوح ولوط وعاد وثمود وبوجود مكة وبغداد والمدينة والهنـد والسنـد ومصر وغيرها وهـذا ليس إلا بالأخبار المتواترة لا بالنظر والاستدلال حتى حصل للمستدل وغيره من الصبيان والبله فهو لا يتوقف على النظر والاستدلال وإن أمكن ترتيبه بأن يقال هذا خبر قوم يستحيل تواطؤهم على الـكذب وكل خبر هذا شأنه فهو صادق (ومايحصل فى النفس من العلم بحال نفسه من الصحة والسقم) هو اعتلال الجسم والصحة عرفها الحـكماء بأنها انتظام طبيعة الإنسان (والغم والفرح) الغم الحزن والفرح السرور (وما يعلمه الإنسان من غيره من النشاط) هو طيب النفس للعمل وغيره وضده الـكسل (والفرح والغم والترح) الترح هو الحزن والهم (وخجل) أى حياء الشخص (الخجل) بفتح الخاء والجيم فى الأول وكسر الجيم فى الثانى (ووجل) أى خوف الشخص (الوجل) بكسر الجيم وأثر الخجل حمرة الوجه والوجل صفرته (وما أشبهه) أى ماذكر مما يعلمه الإنسان من حال نفسـه وحال غيره (مما يضطر) الإنسان إلى

معرفتـه والمـكتسب كل علم يقع أى يحصل فى النفس (عن نظر) أى فـكر فى حال المنظور فيه (واستدلال) إن قيل مقصود المصنف تعريف المعلوم النظرى مطلقا تصوريه أو تصديقيه فقوله واستدلال لا يلائم التصورات إذ لا يطلب عليها دليل يجاب عنه بأن المراد بالدليل الدليل لغة وهو المرشد إلى المطلوب أو ما يلزم من العلم به العلم بشىء آخر وهذا يكون فى التصورات إذ التعريف دليل على المعرف أى مرشد اليه إذ يلزم من العلم به العلم بالمعرف (كالعلم) أى التصديق (بحدوث العالم أى وجوده بعد العدم والعالم هو ما سوى الله من الأجساد والأعراض والعلم بحدوثه موقوف على النظر فى أحواله ومشاهدة تغيره من وجود إلى عدم ومن حركة إلى سكون وصحة إلى مرض وغير ذلك فحكمنا بأن الاعراض حادثة بمشاهدة تغيرها ثم حكمنا بأن الأجسام أيضا حادثة لأنها ملازمة للاعراض وما لازم الشىء لا يصح سبقه عليه وجودا فيكون حادثا مثله فينتقل الذهن من العلم بتغيره إلى الحكم بحدوثه وذلك بأن يرتب قياسا هذه صورته العالم متغير وكل متغير حادث ينتج أن العالم حادث وهو المطلوب (و) كالعلم (بإثبات الصانع) يعنى بوجوده وتحققه فإنه موقوف على النظر فى أحوال العالم وما نشاهده فيه من تغيره و بعد الجزم بحدوثه علم أن وجوده وعدمه ليس لذاته بل يستفاد من غيره لأن فاقد الشىء لا يمكن أن يستفيده من ذاته ولا يمكن أن يفيده لغيره وإذا كان كذلك كان كل حادث فاقد الوجود لذاته فيجب أن يكون له محدث مغاير له فى جميع صفاته وأحواله فيرتب هكذا : العالم حادث و كل حادث لا بد له من محدث ينتج أن العالم لا بد له من محدث وهو المطلوب وكون المحدث هو الله علم من طريق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام (وصدق الرسل) فى دعواهم الرسالة وفيما يبلغونه للخلق فنظر فيه فوجد أن الله تعالى قد صدقهم باظهار المعجزات التى خلقها على أيديهم والمعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى وهو سبحانه وتعالى عالم بكل شىء

ولايصدق إلا من كان صادقا وهـذه المعجزة من مولانا عزوجل تنزل منزلة قوله عز وجل صدق عبدى فى كل مايبلغ عنى فيرتب الدليل هكذا : الرسل مرسلون ومخبرون عن الله حقيقة وكل مرسل ومخبر عن الله تعالى حقيقة صادق ينتج الرسل صادقون ، أما الصغرى فلأن الله صدقهم بإظهار المعجزة على أيديهم، ودليل الكبرى أنه لوجاز الكذب فى حق الرسل بأن لم يكونوا صادقين لجاز الكذب فى حق مولانا عز وجل ، والكذب على الله تعالى محال لأن خبره لايكون إلا وفق علمه فما أدى إليه يكون محالا مثله فتعين الصدق وهو المطلوب (ووجوب الصلاة) فإنه وإن كان من المعلوم من الدين بالضرورة كالصوم والزكاة لا يخرج عن كونه مكتسبا من الدليل التفصيلي والاجمالى لأنه ليس معنى كونه ضروريا أنه من المعلومات الأولية البديهية التي لاتحتاج إلى نظر واستدلال ككون الكل أعظم من الجزء بل معناه ان دليله قطعي وإن كان كسبياً محتاجاً إلى نظر واستدلال فوجوب الصلاة يتوقف على كونها مأمورا بها وكون الأمر المطلق يفيد الوجوب فيحتاج إلى جعل الدليل التفصيلي صغرى لقاعدة كلية كبرى فيقال أقيموا الصلاة أمر بإقامة الصلاة ، وكل أمر مطلق يفيد وجوب المأمور به فينتج أقيموا الصلاة يفيد وجوب المأمور به وهو الصلاة فالصلاة مأمور بها وكل مأمور به بأمر مطلق واجب فالصلاة واجبة وهذه النتيجة مسألة فقهية احتاجت فى الاستدلال عليها إلى القاعدة القائلة وكل أمر مطلق يفيد وجوب المأمور به التي هى كبرى الدليل وهى مسألة أصولية ، والصغرى موضوعها جزئية من جزئيات موضوع الكبرى ومعنى كونه مطلقا أنه خال عن قرينة ندب أو إباحة أو معارض أو ناسخ (وأعدادها) أى أعداد الصلاة وعدة ركعاتها فإنه يحتاج إلى النظر والاستدلال أى إقامة الدليل على ذلك (ووجوب الزكاة) فإنه وإن كان ضروريا مكتسب من الدليل التفصيلى والإجمالى (ونصبها) أى نصب الأموال التى تجب فيها الزكاة وهى الإبل والبقر والغنم

والفضة والزروع والثمار فانها مكتسبة من الأدلة التفصيلية فى ذلك (وغير ذلك مما يعلم بالنظر والاستدلال) واعلم أن ما ذكره المصنف فى تعريف الضرورى والنظرى ضابط لا تعريف ، لأن لفظ كل للافراد والتعريف للماهية لا للافراد وما ذكره المصنف من تقسيم العلوم الحادثة إلى ضرورية ونظرية هو ما عليه المحققون وفيها مذاهب أخر ضعيفة (فصل وحد الجهل) عرف المصنف الجهل لمقابلته العلم فيخطر بالبال معه حتى أن الضدية عند أهل البيان من علاقات المجاز كقولك للبخيل هذا حاتم (تصور المعلوم) أى إدراك ما من شأنه أن يعلم وإنما فسرنا التصور بالإدراك مطلقا لأن التصور يطلق تارة على مقابل التصديق وهو الأشهر والمراد عند الإطلاق ، وأخرى على مطلق الإدراك الشامل للقسمين وإن كان المتبادر هو الأول وهو فاسد لجريان الجهل فى التصديقات بل يختص بها بناء على ما هو الحق عندهم أن التصورات لاتحتمل عدم المطابقة قال فى شرح المواقف لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلا فانا إذا رأينا شبحا من بعيد هو حجر مثلا وحصل منه فى ذهننا صورة إنسان فتلك الصورة صورة إنسان وعلم تصورى به والخطأ إنما هو من حكم العقل بأن هـذه الصورة للشبح المرئى فالتصورات كلها مطابقة لما هى متصورات له موجوداً كان أو معدوماً ممكناً كان أو ممتنعاً وعدم المطابقة فى أحكام العقل المقارنة لتلك الصورة وهو يرجع إلى التصديق اه وقال الخيالى يجرى الخطأ فى التصورات (على خلاف ما) أى على حال ووصف مخالف للحال أو الوصف الذى (هو) أى ذلك الشىء متلبس (به) من حقيقته أو عارضه (فى الواقع) كإدراك الفلاسفة أن العالم قديم بذاته وصفاته أو بذاته دون صفاته على خلاف وتفصيل مقرر عندهم فى محله وبعض العلماء وصف هذا الجهل بالمركب وإنما وصفه به لتركبه من جهلين لأنه يعتقد الشىء على خلاف ما هو عليه وهذا جهل بذلك الشىء ويعتقد أنه يعتقده على ماهو عليه وهذا جهل آخر

وقد تركبا ، وعرف الجهل البسيط الذى يقابل المركب بقوله عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما بالشيء مطلقا بأن لا يدركه لا على ما هو به ولا على خلاف ماهو به (والظن) جاء لغة بمعنى اليقين و بمعنى الشك واصطلاحاً (تجويز) وقوع كل واحد من (أمرين) بدلا عن الآخر والمراد بالأمرين طرف الممكن كالوجود والعدم (أحدها) يعنى تجويزاً ظاهراً فى كل منهما لكن أحدهما وقوعه (أظهر من) وقوع (الآخر) والأظهرية عند المجوز لا بحسب نفس الأمر ، وفى عبارة المصنف مسامحة فإن الظن ليس هو التجويز بل هو الإدراك الراجح الملزوم للتجويز فإما أن يكون من مجاز الحذف أى ذو تجويز أمرين وذو التجويز هو الإدراك المذكور أو يكون مجازاً مرسلا من إطلاق اللازم وهو التجويز على الملزوم وهو الإدراك الراجح وعلى كل فهو مجاز استعمل فى التعريف من غير قرينة وكأنه اعتمد فيه على التوقيف نظراً لكون المقصود بهذا الكتاب هو المبتدئ الذى شأنه الاحتياج إلى التوقيف (كاعتقاد الإنسان فيما يخبر به الثقة أنه على ما أخبر به و إن جاز) فى عقله (أن يكون) الأمر (بخلافه) أى بخلاف ماأخبر به الثقة (وظن الإنسان فى الغيم المشف) أى ذى الهواء البارد والثخين (أنه يجيء منه المطر و إن جوز) الإنسان (أن ينقشع) الغيم المذكور (من غير مطر واعتقاد المجتهدين فيما يفتون به من مسائل الخلاف) وكذا مسائل الوفاق الاجتهادية لأن الاجتهاد فيها يؤدى إلى الظن لا إلى القطع لجواز أن يكون مخالفاً للواقع ونفس الأمر ولذا قال (و إن جوزوا أن يكون الأمر بخلاف ذلك وغير ذلك مما لا يقطع به) من الأمور التى يغلب فيها أحد الظنين على الآخر (فصل والشك تجويز أمرين) أى إذعان وقوع كل واحد من أمرين بدلا عن الآخر بالإمكان الخاص والأمران هما وجود الممكن وانتفاؤه (لامزية لأحدهما على الآخر) أى من غير ترجيح لأحدهما على الآخر عند المجوز و إن كان أحدهما فى الواقع بخلافه

وفيه المسامحة المذكورة سابقاً لأن الشك هو الإدراك المتعلق بوقوع أمرين على السواء لا نفس التجويز والوهم هو الإدراك المتعلق بوقوع أمرين مع اعتقاد الطرف المرجوح فهو مقابل للظن وأسقطه المصنف مع أنه من أقسام تجويز الأمرين لعدم ترتب الأحكام عليه بخلاف الظن والشك وكل من العلم والظن والشك والوهم من أقسام الحكم بمعنى التصديق على مانقله فى جمع الجوامع (كشك الإنسان فى الغيم غير المشف أنه يكون منه مطر وشك المجتهدين فيما لم يقطعوا به من الأقوال وغير ذلك من الأمور التى لايغلب فيها أحد التجويزين على الآخر) ولما كان النظر والدليل مأخوذين فى تعريف كل من العلم الضرورى والمكتسب احتاج إلى تعريفهما فقال (باب النظر والدليل ، النظر) لغة الإبصار وتقليب الحدقة والرؤية يقال نظر إليه بمعنى أبصره ونظر له بمعنى رق به ورحمه ونظر فى الشيء بمعنى تأمل وفكر واعتبر ونظر بين القوم بمعنى حكم واصطلاحاً ماذكره بقوله (هو الفكر) وهو حركة النفس فى المعقولات والمراد من الحركة انتقالها تدريجياً مع قصد فخرج الانتقال الدفعى كالحدس وهو الانتقال من المبادىء إلى المطالب دفعة وما كان بغير قصد كالانتقالات فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما فى المنام فلا يسمى واحد منهما فكراً والمراد بالمعقولات ماقابل المحسوسات والوهميات لأن الفكر بهذا المعنى من خواص الإنسان والكلام فيما يخصه .

فالانتقال فى الوهميات (فى حالة المنظور فيه) ليؤدى إلى علم أو ظن أو اعتقاد ، والمراد به المعقولات التى هى أحوال المنظور فيه فارتكب فى الفكر التجريد عن قيد المعقولات بأن أريد مجرد حركة النفس وإلا لم يحتج إلى قوله فى حال المنظور فيه ، والمراد بحال المنظور فيه خصوص مايناسب المطلوب من بين أحواله كالحدوث للعالم والمطلوب الذى يراد تحصيله لابد أن يكون مجهولاً بوجه وإلا

كان طلبه تحصيل حاصل وهو محال ومعلوماً بوجه و إلا لم يمكن طلبه لأن طلب المجهول المطلق محال ، و إذا كان معلوماً بوجه فلا يمكن تحصيله من أى معلوم بل لابد من تعيين معلومات مرتبة فيما بينها بهيئة مخصوصة يعرض لها بسبب ذلك الترتيب شعور مابأمر ماتصوري أو تصديقي وقولنا ليؤدى المراد أى من شأنه أن يؤدى سواء أدى بالفعل أولا ليشمل الاستدلال الثانى على المطلوب بعد الاستدلال الأول عليه بدليل آخر فان الاستدلال الثانى لا يؤدى إلى المطلوب بالفعل . وقولنا إلى علم أى إن كانت المقدمات جازمة بدليل وقولنا أو ظن أى ان كانت المقدمات ظنية وقولنا واعتقاد أى إن كانت المقدمات مجزوما بها تقليداً (وهو) أى النظر المعرف بما ذكر (طريق) عادى (إلى معرفة الأحكام الشرعية) بمعنى أنه جرت عادة الله تعالى بأن يوجد العلم بالمنظور فيه بعد النظر كما أنه يوجد الإحراق عقب مماسة النار والرى عقب شرب الماء والشبع عقب وجود الأكل فكما أنه لادخل للحاسة والشرب والأكل فى وجود الإحراق والرى والشبع بل الكل واقع بخلقه تعالى وقدرته واختياره و يجوز أن يوجد الاحراق بدون المماسة ، والرى بدون الشرب ، والشبع بدون الأكل خرقا للعادة كذلك لادخل للنظر فى وجود العلم بالنتيجة بل هو واقع بخلق الله تعالى وقدرته واختياره وهذا هو مذهب أبى الحسن الأشعرى ، قال بعضهم وهذا القول هو الظاهر لأن العلوم الحادثة أعراض يعقب بعضها بعضا فى الوجود فأى مانع من أن يخلق الله تعالى فى العبد العلم بالمقدمتين المرتبتين ثم لايخلق له العلم بالنتيجة بعد . وقيل إن التلازم بين العلم بالنتيجة والعلم بالمقدمتين عقلى يمتنع انفكاكه كالتلازم بين الجوهر والعرض فوجود أحدهما بدون الآخر مستحيل عقلى لاتتعلق به القدرة ، بل إما أن يوجدا معا أو يتركا معا كسائر الحوادث مع ملزوماتها وكون التلازم بين الحادثين عقليا لاينافى كون كل منهما فعل المختار لأنه يصدق على كليهما أنه إن شاء فعله و إن شاء تركه ومعلوم أنه إنما يفعله

على الوجه الممكن لا المستحيل وهو قول إمام الحرمين وقال الغزالى وهو قول أكثر أصحابنا (إذا وجب) النظر (بشروطه) منها العقل وانتفاء امتداد النظر كالنوم والغفلة والجهل المركب إذ صاحبه لا يتمكن من النظر أما البسيط فلا يضاده بل بينهما عدم وملكة بل هو شرط النظر والعلم بالمطلوب بوجه ، ويختص النظر الصحيح بأن يكون فى صحة كما سيذكره المصنف (ومن الناس من أنكر النظر) يعنى أنكر كون النظر طريقاً إلى معرفة الأحكام وقال إن العلوم كلها ضرورية يمتنع توقفها على نظر العبد لعدم حصول شىء منها بقدرتنا إذ لا تأثير لها عندنا بل يخلق الله تعالى العلم فينا عقب النظر ، ورد بأنه ليس المراد بالنظرى مايخترع بالقدرة الحادثة حتى يقال لا نظرى حيث لا اختراع بل المراد مايكتسب بها ولا نزاع فى ثبوت الكسب للقدرة فى بعضها ونفيه فى بعضها ، ومن الناس من قال العلوم كلها نظرية إذ الضرورى يمتنع خلو النفس عنه وما من علم إلا والنفس خالية عنه فى مبدإ الفطرة ثم يحصل بالإحساس والتجربة وغيرها ورد بأنه ليس المراد بالضرورى مالا يغيب عن النفس (فصل وأما شروطه) أى النظر لأجل استنباط الأحكام الشرعية (فأشياء وأحدها أن يكون الناظر) المريد لاستنباط الأحكام (كامل الآلة) أى آلة الاجتهاد والمراد به عند الاطلاق الاجتهاد فى الفروع (على مانذكره فى باب المفتى إن شاء الله تعالى) المفتى عند الأصوليين هو المجتهد والاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع أى تمام طاقته فى النظر فى الأدلة لتحصيل ظن بحكم شرعى وشروطه التهيؤ له بعد البلوغ لأن غير البالغ لم يكمل عقله حتى يعتبر ، والعقل لأن غيره لا تمييز له يهتدى به لما يقول ، وملكة أى هيئة راسخة فى النفس يدرك بها العلوم أى مامن شأنه أن يعلم ، وشدة فهم بالطبع لمقاصد الكلام لأن غيره لا يتأتى له الاستنباط المقصود بالاجتهاد ، ومعرفة قدر صالح من اللغة العربية والأصول والبلاغة بحيث يميز بين الألفاظ الوضعية والمجازية والنص

والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمفصل وغير ذلك ، ومعرفة متعلق الأحكام بفتح اللام أى ما تتعلق هي به بدلالته عليها بحيث يكون عارفا بالتفسير والأخبار بمتونها وأسانيدها وأحوال نقلتها والوقائع الخاصة بها والعامة وإن لم يحفظ المتون وأما شروط حصوله بالفعل فكونه خبيراً بمواقع الإجماع كيلا يخرقه وإلا فقد يخرقه بمخالفته ومخالفته حرام ، والناسخ والمنسوخ ليقدم الأول على الثانى وإلا فقد يعكس ، وأسباب النزول فإنها ترشد إلى فهم المراد والمتواتر والآحاد ليقدم الأول على الثانى ، والصحيح والضعيف من الحديث ، وحال الرواة فى القبول والرد ، وسير الصحابة والاهتداء إلى مواقع الأقيسة ولا يشترط فى المجتهد علم الكلام لامكان الاجتهاد ولمن يجزم بعقيدة الإسلام تقليداً ولا تشترط الذكورة والحرية لجواز أن يكون لبعض النساء قوة الاجتهاد وإن كن ناقصات عقل عن الرجال وكذا لبعض العبيد بأن ينظر حال التفرغ عن خدمته ، وينبغى أن يبحث عن المخصص والمقيد والناسخ وعن اللفظ هل معه قرينة تصرفه عن ظاهره ليعلم ما يستنبطه عن طرق الخدش لو لم يبحث فمن كان كذلك فهو المجتهد المطلق ، وعلم من هذا أن ما يكون فى زماننا ليس بفتوى بل هو نقل كلام المفتى ليأخذ به المستفتى وطريق نقله عنه أحد أمرين إما أن يكون له سند فيه إليه أو يأخذه من كتاب معروف تداولته الأيدى من التصانيف المشهورة للمجتهدين لأنها بمنزلة الخبر المتواتر عنهم (وأن يكون نظره فى دليل) يعنى ينظر فيه من الجهة التى من شأنها أن ينتقل الذهن بها إلى المطلوب المسماة وجه الدلالة كالحدوث والامكان للعالم (لا فى شبهة دليل) وهى ما يشبه الدليل وليس بدليل فإن النظر فى الدليل دون الوجه الذى يدل منه لا ينفع ولا يوصل إلى المطلوب لأنه بهذا الاعتبار أجنبى ينقطع التعلق عنه كما إذا نظر فى العالم باعتبار صغره أو كبره أو طوله أو قصره (وأن يستوفى الدليل) فيأتى بجميع مقدماته مستوفية للشرائط المعتبرة فيه من صحة المادة والصورة وغيرها

(ويرتبه على حقه فيقدم ما يجب تقديمه ويؤخر مايجب تأخيره) فيقدم الخاص على العام والمقيد على المطلق بشروطه ويحتاج إلى معرفة أنواع الترجيح بين الأدلة والترجيح اثبات فضل أحد الدليلين المتماثلين وأنواعه فى الكتاب والسنة وغيرهما فمن أنواع الترجيح الترجيح بحسب السنداى حال الراوى والترجيح بحسب المتن أى بحسب حال المروى ، والترجيح بحسب المدلول ومن أنواع التراجيح تراجيح الأقيسة و بسطها فى جمع الجوامع وشرحه وقد ذكر المصنف بعضها (فصل وأما الدليل) فى اللغة فعيل بمعنى فاعل الدلالة كالدال ومنه دليل القافلة (المرشد المطلوب) وهذا معناه اللغوى والمرشد له معنيان الناصب لما يرشد به والذاكر له ، ويطلق الدليل على مابه الإرشاد فله ثلاث معان وللمرشد معنيان فيقال على الصانع لأنه الناصب لما فيه دلالة وإرشاد إليه أو العالم لأنه الذاكر لذلك والعالم بفتحها لأنه هو الذى به الإرشاد وصنيع المصنف يتبادر انه أراد المعنى الاصطلاحى ويمكن أن يجاب عنه بأن الدليل بهذا المعنى ينطبق على معناه الأصولى وعرفه فى جمع الجوامع بأنه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى (ولا فرق فى ذلك) يعنى فى التسمية بالدليل (بين ما يقع به العلم بالأحكام) كالأدلة القطعية (و بين ما لا يقع العلم به بل يقع الظن به كالأدلة الظنية كأخبار الآحاد والقياس الخفى والاستصحاب وغير ذلك (وقال أكثر المتكلمين لا يستعمل الدليل إلا فيما يؤدى إلى العلم فأما ما يؤدى إلى الظن فلا يقال له دليل و إنما يقال أمارة) كالغيم المرطب فإنه أمارة على وجود المطر لادليل عليه ولذا قال بعضهم فى التعبير عن أصول الفقه بأدلة الفقه إخراج لكثير من أصول الفقه كالعمومات وأخبار الآحاد والقياس وغيرها وعبر عن أصول بمجموع طرق الفقه لشمول ذلك (وهذا خطأ لأن) الدليل عندهم هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى قطعيا كان أو ظنيا

أو المرشد إلي المطلوب كما عرف المصنف به فلا وجه لتخصيصه بالمقطوع فالأدلة كالطرف تتناول الأمارات وأيضا (العرب لم تفرق فى تسمية ما يؤدى إلى العلم أو الظن فلم يكن لهذا الفرق وجه وأما الدليل فهو الناصب للدليل وهو الله عز وجل) حقيقة (قيل هو والدليل) فى اللغة بمعنى (واحد) وهو الناصب للدليل (كالعليم والعالم وإن كان أحدهما) وهو عليم (أبلغ من الآخر) لكونه من صيغ المبالغة وهى تدل على كثرة اتصاف الموصوف بالصفة (والمستدل هو الطالب للدليل) على الشىء حكما كان أو غيره (ويقع ذلك) يعنى اسم المستدل (على السائل لأنه يطلب الدليل من المسؤول وعلى المسؤول لأنه يطلب الدليل من الأصول) التى هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهذا تخصيص بعد تعميم لأن التعريف الأول للمستدل يشتمله لأنه الطالب للدليل أعم من أن يكون مسؤولا أوسائلا (والمستدل عليه هو الحكم الذى هو التحليل والتحريم) مثلا لأن الدليل يقام عليه لأجل تحقيقه وإثباته (والمستدل له يقع على الحكم لأن الدليل يطلب له) لأجل إثبات العلم به (ويقع على السائل لأن الدليل يطلب له) أى لأجل علمه بالحكم وتعريفه إياه وطمأنينته (والاستدلال هو طلب الدليل ويطلب فى العرف على إقامة الدليل مطلقا فى نظر أو إجماع أوغيرهما وعلى نوع خاص من الدليل (وقد يكون من المسؤول للسائل) فيطلب الدليل على المسألة ويفتش عنه (فى الأصول) التى هى الكتاب والسنة والإجماع والقياس .

باب بيان الفقه وأصول الفقه

(الفقه) لغة الفهم قيل مطلقاً وقيل فهم صادق يقال فقه الرجل يفقه بكسر القاف فى الماضى وفتحها فى المضارع إذا فهم فهو فعل متعد ويقال فقه يفقه بالفتح فيهما إذا سبق غيره إلى الفهم، وفقه يفقه بالضم فيهما إذا صار الفقه سجية له هذا هو

المشهور واصطلاحاً (معرفة الأحكام الشرعية) قال العلامة الشرقاوى المراد هنا الظن أى ظن الأحكام إذ أحكام الفقه كلها ظنية لا يقينية و إلا لما وقع فيها اختلاف وأطلق على الظن لفظ المعرفة المرادف للعلم لكونه ظن المجتهد القوى الإدراك لايقال المجاز فى الحدود ممنوع لأنا نقول محله مالم يشتهر والمراد بالظن التهيؤ لذلك بأن يكون عنده الملكه المقامة فلا ينافى قول مالك لا أدرى فى ست وثلاثين مسألة من أربعين مسألة سئل عنها ولا قول أبى حنيفة فى ثمان مسائل كذلك والمراد بالأحكام النسب التامة بين الموضوع والمحمول كثبوت الندب للوتر وثبوت الوجوب للنية فى قولك الوتر مندوب والنية واجبة فثبوت ذلك حكم والعلم بالثبوت المذكور هو الفقه ، وليس المراد بالحكم هنا خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين كما هو عند الأصوليين لأنه يلزم عليه خروج البحث عن أفعال المكلفين وأنه لافائدة لقولهم الشرعية فيكون مستدركا وخرج بمعرفة الأحكام معرفة الذوات والصفات كتصور الإنسان والبياض فلا يسمى فقها و بقوله الشرعية العلم بالأحكام العقلية والوضعية أى الاصطلاحية والعادية و يعبر عنها بالحسية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين و بأن الفاعل مرفوع و أن النار محرقة و بقيد العملية أى المتعلقة بكيفية عمل أى صفة عمل كثبوت الوجوب للصلاة العلمية أى الاعتقادية كالعلم بثبوت القدرة له تعالى إذ القدرة ليست كيفية عمل ، وأما العلم بوجوب اعتقاد ثبوت القدرة له تعالى فهو من الفقه لانطباق تعريفه عليه والمراد بالعمل مايشمل ذلك وعمل اللسان والأركان اه والمحقق ابن الهمام أبدل العلم بالتصديق وهو الادراك القطعى مطلقا سواء كان ضروياً أو نظريا بناء على أن الفقه كله قطعى فالظن بالأحكام و كذا الأحكام المظنون ليسا من الفقه و بعضهم خصه بالظنية فيخرج عنه ماعلم ثبوته قطعاً وبعضهم جعله شاملا للقطعى والظنى وقد نص غير واحد من المتأخرين على أنه الحق وعليه عمل السلف والخلف وتمام الكلام

فى شرح التحرير الأصولى (التى طريقها) يعنى المعرفة التى يكون طريق حصولها ووجودها (الاجتهاد) وقوله التى صفة للمعرفة لا للاحكام والا لصدق على معرفة المقلد أنه فقه لأن المعرفة حينئذ غير مقيدة بحصولها بالاجتهاد وتقييد الأحكام لا يفيد تقييدها وهو ظاهر مع أن معرفة المقلد ليست فقها و بحث فيه بعضهم بأن جعله صفة لمعرفة لايخرج معرفة المقلد إذ يصدق عليها معرفة الأحكام الشرعية التى تلك المعرفة طريقها الاجتهاد أى من إمامه فانما حصلت له تلك المعرفة من اجتهاد إمامه و بذل الوسع فى تحصيلها وإلالم يعرفها نعم لو قال التى طريقها الاجتهاد من ذلك العارف أفاد ولكن لا فرق حينئذ بين جعله صفة للمعرفة أو للاحكام فى إخراج ما ذكر ومثال الأحكام الاجتهاد والعلم بثبوت الوجوب للنية وثبوت الندب للوتر وثبوت الوجوب للزكاة فى مال الصبى ونحوها من المسائل الاجتهادية بخلاف العلم بالأحكام الشرعية التى ليس طريقها الاجتهاد كالعلم بأن الله واحد وأن الصلوات الخمس واجبة وأن الزنا محرم ونحو ذلك فلا يسمى فقها قال العلامة ابن عابدين وجعله فى التوضيح منه ولعل وجهه أن وصوله إلى حد الضرورة عارض لكونه صار من شعائر الدين فلا ينافى كونه فى الأصل ثابتاً بالدليل إذ ليس هو من الضرورات البديهية التى لا تحتاج إلى نظر واستدلال ككون الكل أعظم من الجزء نعم يحتاج لإخراجه على قول من خص الفقه بالظن اه (والأحكام) أل فيه للعهد و المعهود الأحكام المتقدمة فى تعريف الفقه (الشرعية) سبعة بالنظر لما ذكره و إلا فهى عشرة بزيادة الشروط والسبب والمانع (وهى الواجب والمندب والمحظور والمكروه والصحيح والباطل) وفى عبارة المصنف تجوز إما باطلاق اسم المتعلق بالفتح كالنية على المتعلق بالكسر وهو الحكم كثبوت الوجوب أو بحذف المضاف أى حكم الواجب أى الحكم المتعلق بالشىء المطلوب طلبا جازماً وهو ثبوت الطلب الجازم له أو بحذف الحيثية أى من حيث

أنه واجب أى من حيث ثبوت الواجب واقتصاره على السبعة مع أنها عشرة مؤول على أن المراد أن هذه السبعة من جملة الأحكام أو أن السبعة لما توقف وجودها على وجود السبب والشرط وانتفاء المانع صارت هذه الثلاثة بالنسبة لها مقصودة لغيرها وهى مقصودة بالذات فلذا اكتفى بها عن غيرها مع قصد الاختصار (فالواجب) لغة الثابت أو الساقط واصطلاحا من حيث وصفه بالوجوب (ما) هى واقعة على شىء وهو إما قول أو فعل أو اعتقاد أو نية ضرورة تناول الواجب جميع ذلك (تعلق) أى الثواب بفعله وهو مقدار من الجزاء يعلمه الله تعالى و يختلف بحسب صفات الفعل والفاعلين والمراد الإثابة تفضلا لا وجوبا كما هو مذهب أهل الحق و إن صح وصفه بالوجوب باعتبار الوعد وكذا فى جميع ما يأتى فلا منافاة بين نصوص أن دخول الجنة بالأعمال ونصوص أنها ليست بها فالمراد من الأولى أنه يحصل تفضلا ومن الثانية أنه ليست بها لذاتها وتعليق الثواب بالفعل مع أن المكلف به أثره لأنهما فى الخارج شىء واحد أو تجعل الإضافة بيانية و (العقاب) معناه أن يقع العقاب فى الآخرة عدلا وليس المراد مجرد إمكان الإثابة والمعاقبة والا فغير الواجب كذلك إذله تعالى إثابة كل عاص ومعاقبة كل مطيع (بتركه) أى كف النفس عنه إذ لا تكليف إلا بفعل وهو الكف فى المنهى عنه والمراد بالعقاب بتركه ولو من بعض التقادير فلا يرد الواجب الكفائى والموسع والمخير فى الأول و إن لم يعاقب عليه على تقدير فعل غيره يعاقب عليه على تقدير ترك الجميع والثانى و إن لم يعاقب عليه على ترك فعله قبل خروج وقته المحدد له يعاقب عليه على تقدير إخراجه عنه والثالث و إن لم يعاقب على تركه على تقدير فعل غيره من الخصال المخير فيها يعاقب عليه على تقدير ترك الجميع والحيثية فى قولهم من حيث وصفه بالوجوب حيثية تقييد كقولهم الانسان من حيث إنه يصح ويمرض موضوع علم الطب أى الشىء الواجب باعتبار وصفه بالوجوب لا مع قطع النظر

عن وصفه مطلقاً ولا باعتبار وصفه بصفة أخرى كالصحة والبطلان مايثاب الخ ففى هذا التقييد إشارة إلى أن الأقسام متداخلة فمثلا الواجب والصحيح والحرام متصادقة على الظهر فى المكان المغصوب مع استجماع شرائطها والمندوب والصحيح والحرام متصادقة فى ركعتى الضحى فى المكان المغصوب أو الحمام مع استجماع شرائطها ولا منافاة بين الإثابة على الفعل والمعاقبة عليها لأنها باعتبارين شغل حق الغير بغير إذنه وأداء الواجب فى الجملة أى فى ضمن الترك المطلق وإلى أن تداخلها لايقدح فى صحة تقسيمها لكفاية تباينها بالاعتبار فى صحته وإلى أن عدم تباينها بحسب الذات لتصادقها لايقدح فى صحة رسومها المذكورة لكفاية التمايز بالاعتبار إذ الفرد المشترك يدخل فى أحد الرسمين أو الرسوم بالاعتبار الذى صار به من أفراد ذلك المرسوم الآخر كذا فى ابن قاسم وخرج بقيد العقاب المندوب والمباح والمكروه والحرام (كالصلوات الخمس والزكاة والودائع والمغصوب وغير ذلك) من الواجبات التى هى من حقوق الله أداء وردا ومن حقوق الآدميين كذلك (والندب) لغة الدعاء والمندوب إليه المدعو إليه واصطلاحاً من حيث وصفه بالندب (ما) أى شىء بالمعنى المتقدم (يتعلق الثواب بفعله) تفضلا (ولا يتعلق العقاب بتركه) من حيث إنه تركه وإن عوقب عليه من جهة أخرى كأن تركه تهاونا بالدين وقيد الحيثية لادخال نحو صلاة الندب فى الأرض المغصوبة فإنه لاثواب فيها من حيث الغصب ويثاب عليها من حيث الندب ولإخراج صلاة الصبى فان الثواب فى عبادته لا من حيث الندب بل من حيث فعل العبادة وخرج بقوله يتعلق الثواب بفعله المباح والمكروه والحرام وبقوله ولا يتعلق العقاب بتركه الواجب (كصلاة النفل وصدقات التطوع وغير ذلك من القرب المستحبة والمباح) لغة الموسع فيه واصطلاحاً من حيث وصفه بالإباحة (ما) بالمعنى المتقدم (لاثواب بفعله) وتركه (ولا عقاب فى تركه) وفعله يعنى مالا يتعلق بكل من فعله وتركه

ثواب ولا عقاب فخرج بقوله مالا ثواب بفعله الواجب والمندوب وبقوله وتركه المكروه تنزيها وتحريماً ولولا ذلك لكان التعريف صادقا بالحرام والمكروه فلا يكون مانعاً لكن يكفي القول الأول في إخراجهما فيكون الثاني زائداً في الحد وقيد الحيثية لادخال المباح إذا نوى به طاعة فانه يثاب من حيث نية الطاعة ولا يثاب عليه من حيث وصفه بالإباحة وقد مثل بالمباح بقوله (كأكل الطيب ولبس الناعم والنوم والمشي وغير ذلك من المباحات والمحظور) أي الحرام وفي الصحاح الحظر هو خلاف الإباحة والمحظور المحرم انتهى واصطلاحاً من حيث وصفه بالحظر أي الحرمة (ما) أي شيء بالمعنى المتقدم (تعلق العقاب) في الآخرة عدلاً (بفعله) بغير عذر والثواب بتركه امتثالاً ومعنى تركه كف النفس عنه إذ لا تكليف إلا بفعل وهو الكف في المنهي عنه ومعنى امتثالاً أن يكف عنه لداعي نهي الشرع وإنما قيد به احترازا عن نحو تركه لنحو خوف من مخلوق أو نحو حياء أو عجز عنه فلا يثاب عليه وكذا بلا قصد شيء مطلقاً فخرج الواجب والمندوب والمباح والمكروه لعدم تعلق العقاب بفعل أي واحد منها بل الثواب بالأول والثاني وعدم العقاب والثواب بفعل أو ترك الثالث وعدم تعلق العقاب بفعل المكروه (كالزنا واللواط والغصب والسرقة وغير ذلك من المعاصي والمكروه) لغة المبغوض واصطلاحا من حيث وصفه بالكراهة (ماتركه) امتثالا قيدنا به لما تقدم في الحرام (أفضل من فعله) لكونه مثاباً عليه ، وفعله لا ثواب فيه ، ولا يقع العقاب عليه ، فخرج الواجب والمندوب والمباح ، وخرج بقولنا : ولا يقع العقاب عليه الحرام وشملت العبارة ما كان طلب تركه بنهي مخصوص وما كان بنهي غير مخصوص كالنهي عن ترك الأوامر المستفاد من أوامرها ، وهو إصطلاح الأصوليين وإن خالف بعض متأخري الفقهاء فخصوا الأول بالمكروه وسموا الثاني خلاف الأولى ، وقيد الترك في جانب المحظور والمكروه ، بكونه امتثالا

ولم يقيد جانب الفعل فى الواجب والمندوب بذلك لأن ترك المحظور والمكروه إنما يثاب عليه إذا كان لقصد الإمتثال كما مر و إن كان الخروج عن عهدة النهى فيه لا يتوقف على ذلك بخلاف فعل الواجب والمندوب فالإثابة عليه كالخروج عن عهدة الأمر يتوقف على قصد الإمتثال نعم يتوقف على عدم قصد غيره كالإتيان به لخوف ونحوه ، فهو كترك المحظور فى ذلك ، هذا فى المتوقف من الواجب والمندوب على النية إكتفاء بها ، أما مالا يتوقف فيها على النية ، كنفقة الزوجة ، ورد المغصوب والوديعة ، فهو كترك المحظور والمكروه ، فتتوقف الإثابة عليه دون الخروج عن عهدة الأمر فلا يتوقف على قصد الامتثال (كالصلاة مع الالتفات) بوجهه لا لحاجة أما بصدره فمبطل (والصلاة فى أعطان الإبل) جمع عطن وهو الموضع الذى تنحى إليه الإبل الشاربة شيئا فشيئاً إلى أن تجتمع كلها فتساق إلى المرعى (واشتمال الصماء) بأن يخلل بدنه بالثوب ثم يرفع طرفيه على عاتقه الأيسر (وغير ذلك مما نهى عنه على وجه التنزيه والصحيح) لغة السليم و إصطلاحا من حيث وصفه بالصحة قيدنا به لما تقدم فى تعريف الواجب ماذكره (ماتعلق به النفوذ) على وجه الاتصاف به أى مايتصف بالنفوذ وهو بالذال المعجمة البلوغ إلى المقصود كحل الإنتفاع فى البيع والإستمتاع فى النكاح وهما أثر الصحة (وحصل به المقصود) واعتد به عبادة كان أو عقدا أو صحة ووصفه بما ذكر إنما يتحقق إذا استجمع مايعتبر فيه شرعاً من أركان وشرائط عقدا كان ذلك الشيء كالبيع والنكاح أو عبادة كالصوم والصلاة ولا يرد عليه البيع قبل انقضاء الخيار فإنه صحيح ولم يتعلق به النفوذ لأن المراد مالم يمنع مانع من تعلق النفوذ به وعدم إنقضاء الخيار مانع من التعلق والعقد يتصف بالنفوذ والاعتداد والعبادة تتصف بالإعتداد فقط إصطلاحا (كالصلوات الجائزة) أى الصحيحة (والبيوع الماضية) ، أى النافذة (والباطل) لغة الذاهب ، واصطلاحاً من حيث

وصفه بالبطلان ، (مالا يتعلق به النفوذ) ، أى البلوغ إلى المقصود ، (ولايحصل به المقصود) ، فهو عطف تفسير بأن لم يستجمع مايعتبر فيه شرعاً عقداً كان أو عبادة (كالصلاة بغير طهارة وبيع مالا يملك) كبيع الفضولى فإنه ليس بمالك ولا وكيل ولا ولى ، ومن شرط البيع الملك لمن له العقد وعند الحنفية بيع الفضولى ينعقد موقوفا على إجازة مالكه ، فإن أجازه نفذ ، وإلا فلا ، وإنما ينعقد إذا كان له مجيز حال العقد بأن يكون مالكه تتصور منه الإجازة شرعاً بأن لايكون مجنوناً أو صبياً فإن كان كذلك لاينعقد بيع الفضولى ماله لأن مالكه لايتأتى منه الإجازة فى الحال ، بل حتى يبلغ أو يفيق ، ولا فائدة فى الانعقاد مع هذا الحال فيبطل (وغير ذلك مما لايعتد به من الأمور الفاسدة) فيه إشارة إلى أنه لافرق بين الفاسد والباطل وسيأتى التصريح منه بذلك ولنذكر تعريف الشرط والسبب والمانع تتميماً للفائدة والأقسام فنقول الشرط هو مايلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ، والسبب مايضاف إليه الحكم لتعلقه به من حيث إنه معرف للحكم كأوقات الصلوات والصوم وأسباب العقوبات من الجنايات وأسباب الإرث ، والمانع قسمان : مانع للحكم وهو مااستلزم حكمة تقتضى نقيض الحكم كالأبوة فى القصاص فإن كون الأب سبباً لوجود الإبن يقتضى أن لايكون الإبن سبباً لعدمه ومانع للسبب ، وهو ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب وهو مواساة الفقير من فضل ماله ولم يدع الدين فى المال فضلا يواسى به (فصل وأما أصول الفقه) اعلم أنه لايمكن الخوض فى علم من العلوم إلا بعد تصور ذلك العلم والتصور يستفاد من التعريف ولذا قدم المصنف تعريف أصول الفقه على الكلام على مباحثه ولاشك أن لفظ أصول الفقه مركب من مضاف ومضاف إليه نقل عن معناه الإضافى وهو الأدلة المنسوبة إلى الفقه وجعل لقباً أى علماً على هذا الفن الخاص من غير نظر إلى الأجزاء والفرق بين المعنى اللقبى والإضافى من وجهين أحدهما أن اللقبى

هو العلم والإضافى موصل إلى العلم . الثانى أن اللقبى لا بد فيه من ثلاثة : أدلة الفقه ، وما يتوصل به إلى الأدلة ، وصفات المجتهد ، وأما الإضافى فهو الدلائل خاصة ولفظ أصول الفقه مركب على المعنى الإضافى دون اللقبى ، لأن جزأه لايدل على جزء معناه . إذا تقرر هذا فاعلم أن معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته فنقول الأصل له معنيان معني فى اللغة ومعان فى الإصطلاح ، فأما معناه اللغوى فهو ما ينبنى عليه غيره من حيث إنه ينبني عليه ، وأما المعانى التى فى الإصطلاح ،فهى الدليل والراجح والقاعدة والصورة المقيس عليها والمراد هنا الأول والفقه تقدم معناه لغة واصطلاحاً .

قال المصنف : (فهى الأدلة) الإجمالية (التى ينبنى عليها الفقه) بناء معنويا ويسند تحققه إليها وهو يعم جميع الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها وخرج به ثلاثة أشياء أحدها غير الأدلة كالفقه ونحوه ، والثانى أدلة غير الفقه كأدلة النحو والثالث بعض أدلة الفقه كالباب الواحد من أصول الفقه فإنه جزء من أصول الفقه ولا يكون أصول الفقه ولا يسمى العارف به أصولياً لأن بعض الشيء لايكون نفس الشيء ، والمراد من الأدلة القواعد الكلية التى تصلح أن تكون كبريات لصغريات سهلة الحصول مأخوذة من الكتاب والسنة والإجماع ويكون المجموع هو الدليل الذى يثبت به الأحكام الشرعية العملية التى هى الفقه ، فقولنا كل أمر يفيد الوجوب حقيقة وكل نهى يفيد التحريم حقيقة هاتان القضيتان وأمثالها مسائل علم أصول الفقه ودلائل الفقه بمعنى أن الكبريات التى عليها المعول فى استنباط الأحكام إذا ضمت إليها الصغريات المأخوذة من الكتاب مثلا تقول قوله تعالى (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) أمر بإقامة الصلاة من قبل الله تعالى وكل أمر هو كذلك خال عن قرينة ندب أو إباحة أو معارض أو ناسخ وغير ذلك من صوارف الوجوب يفيد وجوب المأمور به ينتج أن أقيموا الصلاة يفيد وجوب

المأمور به وهو الصلاة فالمراد من الأدلة الإجمالية الكبريات فقط ، لأنها هي مسائل الأصول وقواعده و إطلاق الأدلة على الكتاب ونحوه إنما هو باعتبار أو صافها من كونها أمراً أونهياً ونحو ذلك مع ماينضم إليها من محمولاتها الجزئية ، التي هي أو صافها حتى يصير المجموع قضية صغرى ولا بدأن ينضم إليها الكبرى التي هي القاعدة الأصولية ، وكل منهما دليل بالقوة لابالفعل و إنما يصير دليلا بالفعل بعد التركيب المذكور و إنما جعلت القواعد الكلية هي أدلة الفقه لأنها هي العمدة في الإستدلال وإن كان تمام الدليل الذى يستند إليه المجتهد عند الاستنباط إنما هو بالصغرى لكن الصغرى لايبحث عنها في الأصول (وما يتوصل به إلى الأدلة) عند تعارضها وهى المرجحات ، وذلك يرجع إلى معرفة شرائط الإستدلال لتقديم النص على الظاهر والمتواتر على الآحاد والخاص على العام ، والمطلق على المقيد ، بشرطه ونحوه مما يأتى من فصل التراجيح فلا بد من معرفة الأدلة ومعرفة الأسباب التى بها يترجح بعضها على بعض ، و إنما جعل ذلك من أصول الفقه لأن المقصود من معرفة أدلة الفقه استنباط الأحكام منها ، ولا يمكن الإستنباط منها إلا بعد معرفة التعارض والتراجيح لأن دلائل الفقه مفيدة للظن غالباً ، والمظنونات قابلة للتعارض ، محتاجة للترجيح ، فصار معرفة ذلك من أصول الفقه (على سبيل الاجمال) أى على طريق ووصف هو الاجمال ، أى عدم عدم التعيين فى متعلقها وهو الحكم الذى يثبت بها بأن لاتكون بحكم بعينه فإضافة سبيل إلى الاجمال بيانية ووصف الأدلة بالاجمال بالمعنى المذكور من وصف الشيء بحال متعلقه ، فإن قيل الأدلة موضوع الأصول فلا تصلح تعريفا له ، لأن تعريف العلم غير موضوعه ، ولكل علم مبادىء وموضوع ومسائل أجيب بأن المقصود من التعريف تمييز الماهية عن جميع ماعداها ، وذلك حاصل ، لأن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وحاصله عدم تسليم أن الموضوع لا يصلح للتعريف المقصود به الاطلاع على الذاتيات لمنافاة الموضوع ، ثم ما يتوصل به إلى معرفة الأدلة يجر إلى صفات المجتهد فاحتيج إلى جعل القواعد الدالة على صفات المجتهد

من أبواب أصول الفقه فهذه الثلاثة يعنى طرق الفقه على سبيل الاجمال ومايتوصل به إلى الأدلة عند التعارض وهى المرجحات وصفات المجتهد أصول الفقه ، (والأدلة) التى تستفاد منها الأحكام الشرعية (خطاب الله عز وجل) أى كلامه اللفظى المنزل على رسوله صلى الله عليه وسلم لا النفسى ، لأنه لابحث للأصولى إلا فى الكلام اللفظى من جهة الاستدلال به على الأحكام ، وكون المراد بالخطاب هو الخطاب اللفظى المبحوث عنه فى الأصول لا ينافى تعريف الحكم المتعارف بينهم واصطلحوا بما ذكروه من قولهم الحكم خطاب الله ، أى كلامه النفسى الأزلى ألخ لأن الكلام اللفظى والنفسى متحدان ذاتاً وماهية ، باعتبار تحقق حقيقة الكلام مختلفان من جهة أن الكلام النفسى اعتبر فيه وجوده العلمى الأزلى ، والكلام اللفظى وجوده اللفظى ولا تحادهما ذاتاً وما هية كان الملفوظ والمكتوب فى المصاحف والمقروء بألسنتنا كلام الله الأزلى والحادث إنما هو اللفظ والكتابة والقراءة فقط ، ولهذا دارت مباحث الأصوليين على أقسام نظم القرآن ، وذلك لأنه هو الذى علموه ووقفوا تمام الوقوف على مدلولاته ، وهو الذى يصح فيه التساؤل والتجارب و يتصف بالنص والظاهر والمؤول والمحكم وغير ذلك فخصوه بالبحث ، و بنوا على ما يفهمون منه جميع الأحكام ، كذا فى سلم الوصول (وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم) والمراد به أقواله (وأفعاله) مما كان على وجه القربة والطاعة ، (و إقراره) أى سكوت النبي صلى الله عليه وسلم عند رؤية أحد يفعل شيئاً ولم يكن هناك مانع من الانكار فإنه دليل على جواز ذلك للفاعل وغيره على الأصح لأنه لايقر أحدا على باطل وهو معصوم كغيره من الأنبياء (وإجماع الأمة) الاجماع لغة الاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أى اتفقوا وفي الشرع عبارة عن اتفاق مجتهدى الأمة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فى عصر على أى أمر كان ، ولو بلامعصوم أو بلوغ عدد تواتر أوغير صحابى أو قصر الزمن كما فى لب الأصول ، ولابد له من مستند وهو على مراتب يأتى بيانها إن شاء الله تعالى ، (والقياس) هو لغة التقدير

وشرعا حمل معلوم على معلوم لمساواته له فى علة حكمه أو مساواة محل لآخر فى علة حكم شرعى له وله أركان وشروط وأنواع مبينة فى بابها ، (والبقاء على حكم الأصل) وهو المسمى بالاستصحاب ومعناه أن ماثبت فى الزمان الماضى فالأصل بقاؤه فى الزمان المستقبل مأخوذ من المصاحبة وهى بقاء ذلك الأمر مالم يوجد مايغيره ، فيقال الحكم الفلانى قد كان فيما مضى ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء وللاستصحاب أقسام مبينة فى محلها (وفتيا العالم) أى المجتهد اجتهادا مطلقا لأن المفتى عند الأصوليين هو المجتهد فأما من يحفظ أقوال المجتهدين فليس بمفت (فى حق العامة) العامى من ليس له أهلية الاجتهاد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة فى الاجتهاد فيلزمه الأخذ بفتوى الأئمة المجتهدين لقوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون » فلو لم يكن قول المفتي حجة يجب العمل بها لما أمر بسؤاله ثم هذا الأمر بالسؤال عام فيمن لايعلم عاميا كان أو عالماً ببعض العلوم غير عالم بحكم مسألة لزمته لتعلق السؤال بعلة عدم العلم وللاجماع على أن العامة لم تزل فى زمن الصحابة والتابعين وأتباعهم قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم فى الأحكام الشرعية والمجتهد فى الحقيقة مدرك لأحكام الله ومبين لها بنظره فى المآخذ الشرعية وليس مثبتا للأحكام بمعنى أنه حاكم بالذات حتى يكون لذاته خطاب نفسى يتعلق بفعل المكلفين وتقليد الأئمة فى اجتهادهم ليس تركا للآيات والأحاديث ، بل هو عين التمسك بهما والتقليد الذى منعه مالك وجمهور العلماء ، وقالوا بابطاله هو تقليد من ليس قوله حجة على غيره ، وهو تقليد غير المجتهد لغير المجتهد ، وتقليد المجتهد لمثله (ومايتوصل به إلى الأدلة فهو الكلام على تفصيل هذه الأدلة ووجهها) يعنى وجه دلالاتها ككون الدليل دل على أن الحكم كذا من جهة كونه نصا أو ظاهرا وأمرا أو نهيا أو خاصا أو عاما أو مطلقا أو مقيدا أو غير ذلك ، (وترتيب بعضها على بعض) عند اجتماعها وتنافى مدلولاتها وذلك كالنص والظاهر والمقيد والمطلق بشرطه والمتواتر والآحاد والقياس الجلى والخفى فيقدم الأول منها على مقابله وغير ذلك من أسباب الترجيح المذكورة فى

محلها . (وأول مايبدأ به الكلام على خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم لأنهما أصل لما سواهما) من الأدلة ، وهى اجماع الأمة والقياس والبقاء على حكم الأصل وفتيا العالم ، أما كون أصل الاجماع الكتاب فقوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعدما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيراً » وإذا كان اتباع غير سبيلهم حراما كان اتباعه واجبا والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وأما كون أصل الاجماع السنة فحديث « ان الله أجاركم من ثلاث خلال أن لايدعو عليكم نبيكم فتهلكوا ، وأن لايظهر أهل الباطل على أهل الحق وان لاتجتمعوا على ضلالة » أخرجه أبو داؤد عن أبي مالك الأشعرى والحديث قد روى بطرق متعددة مجموعها يفيد التواتر المعنوى وأيضا لا اجماع إلا عن مستند من كتاب أو سنة لكنه إنما يحتاج إلى المستند فى تحققه فى نفسه لا فى دلالته على الحكم إذ لاحاجة للمستدل به إلى المستند إذ يكفى أن يقول الحكم كذا لأنهم أجمعوا عليه بخلاف القياس فإن الاستدلال به لايكفى بدون واحد من الثلاثة أما كون أصل القياس الكتاب فلقوله تعالى« ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » قالوا أولو الأمر هم العلماء والاستنباط هو القياس وقوله تعالى : « فاعتبروا ياأولى الأبصار » وغير ذلك من الآيات ، وأما كون أصله السنة فقوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه إلى اليمن كيف تقضي إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضى بكتاب الله ، قال : فان لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم : قال فان لم تجد فى سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو ، قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره ، وقال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله ، وهذا الحديث مما يتلقى بالقبول ، وأيضا القياس يحتاج فى حصوله إلى كتاب أو سنة أو اجماع فالاستدلال به لايمكن بدون واحد من هذه الثلاثة : والعلة مستنبطة منها ، وأما كون أصل البقاء على الأصل ، أى براءة الذمة من التكاليف قبل ورود الشرع فمن الكتاب قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا »

وقوله تعالى : « ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون ، وأما فتيا العالم فدليل حجيتها قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » ، وأيضا إنما كانت فتياه حجة لرجوعها إلى كتاب أو سنة أو اجماع الأئمة أو القياس فان خرجت عن واحد منها فليست حجة ولا يجوز العمل بها (ويدخل فى ذلك) أى فى الكلام على خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم (الكلام على أقسام الكلام) من جهة كونه مهملا ومستعملا وتقسيم المستعمل إلى اسم وفعل وحرف كما سيذكره وفى الحقيقة هذا وأمثاله مما وضع فى فن الأصول مما لا ينبنى عليه فرع فقهى وضعه فى هذا الفن تطفل وعارية (والحقيقة والمجاز من جهة تعريفهما وبيان أقسامهما وان الحقيقة احق بالارادة مالم يوجد صاوف عنها وبيان الوجوه التى تعرف بها الحقيقة من المجاز (والأمر) من جهة بيان معناه وبيان المعانى التى تستعمل فيها صيغته وماهو حقيقته منها وماهو مجاز باتفاق واختلاف وبيان ان الأمر هل يقتضى الفور أو التكرار اولا وغير ذلك من الابحاث المتعلقة به (والنهى) من جهة بيان معناه وان صيغته أى شىء تقتضى وبيان مايخالف فيه النهى الأمر وأنه يقتضى فسادا أولا وغير ذلك (والعموم) من جهة بيان معناه والصيغ الموضوعة له وبيان مقتضى صيغته وبيان مايصح فيه دعوى العموم ومالا يصح (والخصوص) من جهة بيان معنى التخصيص وبيان مايجوز دخوله فيه ومالا يجوز وبيان منتهى التخصيص وبيان الأدلة التى يجوز التخصيص بها والتى لا يجوز وغير ذلك (والمجمل) من جهة بيان معناه وبيان أسباب الإجمال وبيان الألفاظ المختلف فى إجمالها وعدمه والمتفق على إجمالها وغير ذلك (والمبين) من جهة بيان معناه وبيان مايقع به البيان و بيان أن تأخير البيان عن وقت الخطاب أو الحاجة جائز أولا (والمؤول) من جهة بيان معناه وبيان دواعى التأويل ولم يذكر المصنف المؤول إلا أن الأبحاث المتعلقة بغيره مشتملة عليه كمبحث تخصيص العموم فإن تخصيص العموم صرف اللفظ عن ظاهره لموجب اقتضى ذلك وقد ذكر المصنف مقابل المؤول وهو الظاهر وعرفه فى مبحث المجمل والمبين و يمكن أن يكون

ا كتفى بذكر مقابله عن ذكره والمؤول يسمى ظاهرا بالدليل (والناسخ والمنسوخ) من جهة بيان معنى النسخ و بيان مايجوز نسخه وما لا يجوز نسخه وبيان وجوه النسخ و بيان مايجوز النسخ به وما لايجوز النسخ وبيان مايعرف به الناسخ من المنسوخ وغير ذلك و إنما دخلت هذه الأقسام فى الـكلام على خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم لأن الأصولى إنما يبحث عن أحوال الأدلة التي لها مدخل فى إفادة الأحكام الشرعية كـكون اللفظ أمراً يفيـــد الوجوب أو نهيا يفيد التحريم أو عاما أو خاصا أو ظاهراً أو مبيناً أو غـير ذلك مما له مدخل فى إثبات الأحكام الشرعية بخلاف مالا دخل له فى ذلك فلا يبحث عنه (ثم) بعد الـكلام على ماذكر نذكر (الـكلام فى أفعال رسول الله صـلى الله عليه وسلم) من جهة كونها لاتخلو عن أن تكون قربة أو غير قربة والأولى لاتخلو على ثلاثة أوجه وأن الفعل يقع به جميع أنواع البيان كبيـان المجمل وتخصيص العموم وغير ذلك (و إقراره) من جهة أنه يدل على جواز الشيء المقر عليه وأن الفعل إما أن يكون واقعا بين يديه أو فى زمانه وهو إما أن يكون مشتهراً أو خفياً (لأنها) أى الأفعال (يجريان مجرى أقواله فى البيان) كبيان المجمل وتخصيص العموم وغير ذلك قال الله تعالى « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانزل إليهم » وهو أعم من أن يكون بالقول أو الفعل أو الإقرار (ثم الـكلام فى الإخبار) من جهة تعريفه وتقسيمه إلى مقطوع بصدقه ومقطوع بكذبه وآحاد ومتواتر وتقسيم الآحاد إلى مسند ومرسل وبيان صفة الراوى و بيان من يقبل خبره و بيان من لايقبل خبره وغير ذلك (لأنها طريق إلى معرفة ما ذكرناه من الأقوال والأفعال) وطريق الشيء أدنى منه رتبة فيؤخر عنه وضعاً (ثم الـكلام فى الإجماع) من جهة بيان معناه وأنه من الحجج الشرعية وأنه لاينعقد إلا عن مستند وانه يتنوع إلى أنواع و بيان ما يصح من الإجماع وما لا يصح ومن يعتبر قوله فى الإجماع ومن لايعتبر قوله وغير ذلك و إنما أخر الـكلام فى الاجماع عن الـكلام على خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله (لأنه) أى الحال والشان (يثبت

كونه) أى الاجماع (دليلا بخطاب الله وخطاب رسوله صلى الله عليـه وسلم) والثابت بالشىء يتأخر عنه وجوداً وحصولا فـكذا ذكراً ووضعاً وتقدم دليل ثبوت الاجماع بالـكتاب والسنة (وعنهما ينعقـد) الاجماع فلا إجماع إلا عن مستند شرعى فى الواقع ونفس الأمر ولا يشترط العلم بالمستند بل إن الاجماع متى تم كان ذلك دليلا على أنه له مستندا و إن لم يعلم عين القائل (ثم الـكلام فى القياس) من جهة بيان معناه وأنه من الحجج الشرعية فى الأحكام العقلية والشرعية و بيان أقسامه و بيان ما يجرى فيـه وما لايجرى فيه و بيان يجوزان يعلل وما لايجوزان يعلل وغير ذلك و إنما أخر الـكلام على القياس عما سبق من الأدلة (لأنه ثبت كونه) أى القياس (دليلا بما ذكر من الأدلة) التى هى الـكتاب والسنة والاجماع أما ثبوته بالـكتاب والسنة فقد تقدم ذكرها وأما ثبوته بالاجماع فقد قال ابن عقيل الحنبلى وقد بلغ التواتر المعنوى عن الصحابة باستعماله وهو قطعى وقال الصفى الهندى دليل الاجماع هو المعول عليه عند الجماهير من المحققين وقال ابن دقيق العيد عندى أن المعتمد اشتهار العمل بالقياس فى أقطار الأرض شرقا وغربا قرنا بعد قرن عند جمهور الأمة إلا عند شذوذ متأخرين وقال وهذا أقوى الادلة اهـ . (و إليها يستند) فى وجوده وتحققه حتى قيل إن الأصول الثلاثة مطلقة لأن كل واحد مثبت للحكم والقياس أصل من وجه دون وجه إذ هو أصل بالنسبة للحكم فرع بالنسبة للعلة إذ العلة مستنبطة من مواردها فيـكون الحـكم الثابت به ثابتا بها وأثر القياس فى اظهار الحـكم وتغيير وصفه من الخصوص إلى العموم يعنى يظهران الوصف عام بعد ما كان خصوصه ظاهراً والاجماع و إن احتاج إلى مستند شرعي فإنما يحتاج إليه فى تحققه فى نفس الأمر لا فى نفس الدلالة على الحـكم فإن المستدل به لا يحتاج إلى ملاحظة السند بخلاف القياس فإن المستدل به لايكفى بدون واحـد من الثلاثة والعلة مستنبطة منها (ثم نذكر حكم الأشياء فى الأصل) يعنى قبل مجىء الشرع هل الأصل فى الأشياء الحظر أو الإباحة أو الوقف مع بيان ما هو الأصح من الأقاويل والدليل على ذلك و إنما

أخر ذكر حكم الأشياء فى الأصل عن جميع ما تقدم ذكره من الأدلة (لأن المجتهد إنما يفزع إليه) أى إلى تعرف حكم الأشياء فى الأصل عند عدم هذه الأدلة) فناسب ذكره مؤخراً عنها (ثم نذكر فتيا العالم وصفة المفتى) وهى شروط الاجتهاد فإن المفتى عند الأصوليين هو المجتهد وتسمية الناقل لفتوى المجتهد فى حادثة سئل عنها مفتيا مجاز (والمستفتى) وهو السائل وصفته أن لا يكون مجتهداً وإنما ذكرنا فتيا العالم وصفة المفتى مؤخراً عن جميع ما تقدم (لأنه إنما يصير طريقا للحكم) أى للعلم بالحكم (بعد العلم بما ذكرناه) من الأدلة فناسب أن يكون مؤخراً عن الجميع (ثم نذكر حكم الإجتهاد وما يتعلق به) من الأحكام والشروط التى يجوز فيها الاجتهادوالتى لايجوز فيها الاجتهاد والخلاف فى أن كل مجتهد مصيب أولا وما هو الحق فى ذلك وغير ذلك (إن شاء الله تعالى) (باب أقسام الكلام) جميع مايتلفظ به من الكلام ضربان مهمل ومستعمل فالمهمل مالم يوضع للإفادة كديز مقلوب زيد والمستعمل ما وضع للإفادة وذلك ضربان أحد هما ما) أى لفظ مستعمل (يفيد معنى فيما) أى مدلول (وضع) ذلك اللفظ (له) أى لذلك المدلول (وهى الألقاب كزيد وعمرو) واسم الجنس كرجل وتمر (وما أشبهه) من كل ماوضع للإفادة وفى التمثيل بزيد وعمرو تنبيه على مغايرة اللقب باصطلاح أهل الأصول للقب باصطلاح أهل النحاة فالعلم بأنواعه الثلاثة لقب أصولى كذا فى حاشية العطار (والثانى ما) أى لفظ يفيد معنى موجود ذلك (فيما) أى مدلول (وضع) أى ذلك اللفظ له (وغيره وذلك ثلاثة أشياء اسم وفعل وحرف) فالإسم يفيدنا معنى وهو مفهوم الإسم وهو كلمة دلت على معنى فى نفسها ولم تقترن بزمن وضعاً وهذا المعنى المفهوم يوجد فى مدلول الإسم كزيد وعمرو وبكر ورجل وغيرها ومدلوله وما صدقه ألفاظ وهذا المفهوم موجود فى هذه الألفاظ وكذا لفظ الفعل له مفهوم ومدلول فمدلوله لفظة ضرب يضرب واضرب ومفهومه كلمة دلت على معنى فى نفسها واقترنت بزمن وضعاً وهذا المعنى يوجد فى مدلوله وكذا الحرف

له مفهوم ومدلول ومفهومه يوجد فى مدلوله (على مايسميه أهل النحو فالإسم كل كلمة دلت على معنى فى نفسها) خرج به الحرف وكلمة فى إما سببية فى المواضع الثلاثة أى دلت بسبب نفسها لاستقلالها والحرف بسبب انضمام غيره لعدم استقلاله فله فى نفسه معنى ولـكن لايستقل بافادته وهو مذهب البيانيين ولذا أجروا فيه الإستعارة ، أو ظرفية مجازية باعتبار فهم السامع المعنى من اللفظ فكأنه كامن فيه وعلى هذا فلا معني للحرف أصلاً وإنما يدل على معنى فى غيره وهو المشهور عند النحـاة (مجرد ذلك المعنى عن زمان) خرج به الفعـل لا نحو أمس وإلا فإن مدلوله نفس الزمان لا أنه مقترن به والمراد مجرد عن الزمان وضعاً لئلا يخرج نحو الصبوح وهو الشرب أول النهار والغبوق وهو الشرب آخره والقيل وهو الشرب وسطه فان معناها مقترن بمطلق زمن كالصباح ولايعلم أهو ماض ام غيره أما الفعل فيقترن وضعاً بأحد الأزمنة على التعيين وكون المضارع للحال أو الاستقبال لايضر لانه لم يوضع إلا لأحدها ووضع الآخر بوضع ثان فلذا يحصل فيه اللبس ودخل بقولنا وضعا الوصف كاسم الفاعل والمفعول فان كونه حقيقة فى الحال ليس من وضعه بل بطريق اللزوم من أن الحدث المدلول له لابد له من زمان ولا يكون حاصلا حقيقة إلا فى حال اطلاقه (كالرجل والفرس والحمار وغير ذلك والفعل كل كلمة دلت على معنى فى نفسها مقترن) ذلك المعنى بزمان وضعاً (كقولك ضرب ويقوم وما أشبهه والحرف مالا يدل على معنى فى نفسه ودل على معنى فى غيره كمن والى وعلى وأمثاله واقل كلام مفيد مابنى من اسمين كقولك زيد قائم وعمر واخوك أو مابنى من اسم وفعل كقولك خرج زيد ويقوم عمرو وأما مابنى من فعلين أو حرفين) كياليت (أو حرف واسم) كيازيد (أو حرف وفعل) كيااسجدوا (فلا يصح إلا ان يقدر فيه شيء) مماذكرنا من الاسم والفعل (كقولك يازيد فان معناه أدعو زيدا) وياهؤلاء اسجدوا وياهؤلاء ليت قومى يعلمون (باب الحقيقة والمجاز) الحقيقة والمجاز إذا أطلق كل واحد منهما ينصرفان إلى اللغوى قال المصنف (والـكلام المفيد ينقسم) باعتبار

المفرد فيه (إلى حقيقة ومجاز) لغوى كقولك رأيت اسداً فى الحمام فيقال هذا الـكلام مجاز أى باعتبار مفرد فيه ويحتمل أن يكون مراده التعميم فيكون المراد حقيقة لغوية مفردة ومركبة وحقيقة عقلية والمجاز مفرد لغوى ومركب لغوى ومجاز عقلى (وقد وردت اللغة) يعنى كلام العرب (بالجميع ونزل به القرآن) وألف بعضهم كتبا فى مجازات اللغة والقرآن فلا التفات لمن منعه (ومن الناس من انكر المجاز) فى لغة العرب وهو الاستاذ ابو اسحاق الاسفراينى ابراهيم بن محمد بن ابراهيم أحد أئمة الدين كلاماً واصولا وفروعاً أجمعت الأئمة على تبجيله وتعظيمه وجمعه شروط الامامة قال ذلك الشيخ ابو اسحاق الشيرازي فى درس شيخنا القاضى أبى الطيب الطبرى اهـ وإذا اطلق الاستاذ فى فن الأصول ينصرف اليه وحجته فى انكار المجاز ان المجاز يستدعى منقولا عنه متقدماً ومنقولا إليه متأخراً وليس فى لغة العرب تقديم ولاتأخير بل كل زمان قدر ان العرب قد نطقت فيه بالحقيقة نطقت فيه بالمجاز على وجه واحد فجعل هذا حقيقة وهذا مجاز ضرب من التحكم والجواب انا لانسلم له ان الحقيقة لابد من تقدمها على المجاز فان المجاز لايعقل إلا إذا كانت الحقيقة موجودة ولـكن التاريخ مجهول والجهل بالتاريخ لايدل على عدم التقديم والتأخير وقال امام الحرمين فى التلخيص والغزالى فى المنخول الظن بالاستاذ انه لايصح عنه هذا القول وقال ابن السبكى ليس مراد من انكر المجاز فى اللغة ان العرب لم تنطق بمثل قولك للرجل الشجاع اسدا فان ذلك مكابرة ولـكن هو دائر بين امرين إما أن يدعى ان جميع الالفاظ حقائق ويكتفى فى الحقيقة بالاستعمال وان لم يكن باصل الوضع وهذا مسلم ويعود البحث لفظياً وان أراد استواء الـكل فى اصل الوضع قال القاضى فى مختصر التقريب فهذه مراغمة للحقائق فانا نعلم ان العرب ماوضعت اسم الحمار للبليد اهـ . (وقال ابن داؤد) هو ابو بكر محمد بن داؤد ابن على بن خلف الاصبهانى الظاهرى كان يناظر أبا العباس بن سريج كان عالماً بالفقه وله تصانيف عديدة توفى يوم الاثنين تاسع عشر رمضان سنة اربع وتسعين

وعمره اثنان وأربعون سنة وفى يوم وفاته توفى يوسف بن يعقوب القاضى رحمهما الله (ليس فى القرآن مجاز) والذى انكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاضى من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية وشبهتهم أن المجاز اخو الكذب وانه يؤدى إلى الالباس وان المتكلم لا يصير اليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة وذلك محال على الله وأيضا لو صح لصح ان يطلق على الله متجوز وهو ممنوع والجواب بالفارق بين المجاز والكذب بنصب القرينة فى المجاز الدالة على ارادة خلاف الظاهر بخلاف الكذب فانه لاقرينه على ارادته لاجل ترويجه . ولا إلباس مع نصب القرينة الدالة على خلاف الظاهر ولانسلم ان المتكلم لايصير إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة بل يصير اليه لكونه ابلغ كيف وهو واقع فى كلام الله تعالى ولو سقط المجاز من القرآن لسقط شطر الحسن وأما عدم صحة اطلاق متجوز على الله فلان اسماء الله تعالى وكذا صفاته توقيفية وان سلم دورانها مع المعنى لكن بشرط ان لايوهم نقصا وماهنا كذلك لانه يطلق المتجوز على من يتعاطى مالايجوز ولاينبغى لانه مشتق من الجواز وهو التعدى (وهذا خطأ) ظاهر (لقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض ونحن نعلم ضرورة) وبداهة (ان لاارادة للجدار) لانها عبارة عن الميل إلى الشيء مع الشعور وإذا كان كذلك تعين كونها مجازاً عن الميل (وقال تعالى واسأل القرية ونحن نعلم ضرورة ان القرية لاتخاطب فدل على انه مجاز) بالحذف والاصل واسأل أهل القرية أو مجاز لغوى باستعمال القرية فى اهلها لا يقال الارادة محمولة على حقيقتها لانه لا يتعذر على الله خلق الإرادة فى الجدار والقرية المراد بها مجتمع الناس لان هذا ممنوع لانه ليس المراد من القرية الناس المجتمعون لأن القرية هى المحل الذى يقع فيه الاجتماع لا نفس الاجتماع ومن ذلك اسم الزمن الذى يقع فيه الحيض قرء وجواب الجدران غير واقع على وفق الاختيار فى عموم الاوقات بل ان وقع فانما يقع بتقدير تحدى النبى عليه الصلاة والسلام ولم يكن كذلك فيما نحن فيه ثم ان امكن تخيل ماقالوه مع بعده فيما يعتذر عن قوله تعالى تجرى من تحتها الانهار والانهار غير جارية

وعن قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا وهو غير مشتعل وعن قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل والذل لاجناح له وعن قوله تعالى الحج اشهر معلومات والاشهر ليست هى الحج وإنما هى ظرف وعن قوله تعالى لهدمت صوامع وبيع والصلوات لاتهدم وغير ذلك وبهذا المثال الأخير حير ابن سيريج بن داؤد الظاهري (فأما الحقيقة) فهى فى الأصل فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء إذا ثبت أو بمعنى مفعول من حققت الشيء إذا أثبته ، نقل إلى الكلمة الثابته أو المثبتة فى مكانها الاصلى والتاء فيها للنقل من الوصفية إلى الاسمية ومعناه ان اللفظ إذا صار بنفسه اسماً لغلبة الاستعمال بعد ما كان وصفاً كانت اسميته فرعاً لوصفيته فتجعل التاء علامة للفرعية كما جعل كذلك فى علامة لمن كثر علمه (فهى الأصل) أى الراجح فى الكلام والمجاز خلاف الأصل فاذا دار اللفظ بين احتمال المجاز واحتمال الحقيقة فاحتمال الحقيقة أرجح وبيان وجه رجحانها على المجاز بانها تتوقف على أمر واحد وهو الوضع والمجاز يتوقف على ثلاثة امور الوضع الأول والمناسبة والنقل (وهى كل لفظ يستعمل) أى قصداً (فيما وضع له من غير نقل) عن موضوعه الأول قال فى التلويح ان معنى استعمال اللفظ فى الموضوع له أو غيره طلب دلالته وارادته فمجرد الذكر لايكون استعمالا فقوله يستعمل يخرج مالم يستعمل اصلا واللفظ الغلط وقوله فيما وضع له يخرج المجاز واستعمال الصلاة عند الفقهاء فى الأقوال والافعال لأن الظاهر ان المراد بالوضع الوضع اللغوى كما يتبادر من قوله من غير نقل والمقابلة بالتعريف الثانى (وقيل ماستعمل فيما اصطلح على التخاطب فيه) المراد بالاصطلاح مطلق العرف المتبادر للغة والشرع والعرف العام والخاص لاخصوص العرف الخاص وان كان مسمى الاصطلاح اصطلاحاً والقرينة تعلق التخاطب به المراد منه الحقيقة فى ضمن فرد مبهم والمعنى فى اصطلاح أى عرف يقع التخاطب أى تخاطب كان والتخاطب تفاعل من الخطاب قال الزركشي مما ينبغى التنبه له أن الوضع فى اللغوية غير الوضع فى الشرعية والعرفية فانه فى اللغوية تعيين اللفظ بإزاء المعنى وأما فى الأخيرين فبمعنى غلبة

الاستعمال فانه لم ينقل عن الشارع انه وضع لفظ الصلاة والصوم بازاء معنييهما الشرعيين بل غلب استعمال الشارع لهما فيهما وكذا لم يضع اهل العرف لفظ القارورة للظرف من الزجاج على جهة الاصطلاح بل غلب استعمالهم ومن هنا منع بعضهم ادخال الأنواع الثلاثة فى الحد للزوم استعمال المشترك فيه ولقائل أن يقول ان الوضع فيهما كالوضع فيها وإنما الاختلاف فى سبب العلم بذلك ففى اللغوية الاعلام بانه وضع لذلك وفى غيرها بكثرة الاستعمال اه وهذا التعريف الثانى شامل للحقيقة باقسامها اعنى اللغوية والشرعية والعرفية العامة والخاصة ويمكن شمول الأول لها بان يقال المراد من قوله من غير نقل عن معناه اعم من ان يكون لغويا أو شرعيا أو عرفيا عاما أو خاصا ويكون الاختلاف بين التعريفين بالأوضحية والأظهرية وكون الثانى للماهية (وقد يكون للحقيقة مجاز كالبحر حقيقة للماء الكثير المجتمع ملحا كان أو عذبا أو الملح فقط وقد غلب عليه حتى قل فى العذب وهو قول مرجوح أكثرى مجاز فى الفرس الجواد) أى واسع الجرى كثير العدو ومنه قوله عليه الصلاة والسلام فى مندوب فرس أبى طلحة وقد ركبه عرياناً إنى وجدته بحراً أى واسع الجرى (والرجل العالم) سمى به لسعة علمه وكثرته وفى الحديث ذلك البحر بن عباس ويطلق مجازا على الرجل الكريم لسعة كرمه وكثرة معروفه واحسانه وبناء على أن الحقيقة هى الأصل أى الراجح فى الكلام (فإذا ورد اللفظ حمل) الاستعمال اطلاق اللفظ وارادة معناه وأما الوضع فتعيين اللفظ بازاء المعنى وأما الحمل ففهم المعنى من اللفظ هذا هو الفرق بين الثلاثة فالأول صفة المتكلم والثانى صفة الواضع والثالث صفة السامع كما افاده الكمال بن ابى الشريف فى حواشى جمع الجوامع فالوضع سابق والحمل لاحق والاستعمال متوسط (على الحقيقة باطلاق) وعدم القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقى واعلم أنه إذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل أو كانا مستعملين والحقيقة أغلب فالعبرة بالحقية بالاتفاق وإن كانا فى الإستعمال سواء بأن كانت الحقيقة متعارفة والمجاز متعارفا فقال أكثر الأصوليين يجب حمله على الحقيقة

وقيل يحمل عليهما فيكون حكمه حكم المشترك بين معنيين عند عدم القرينة التى تعين أحدهما والذى قال يحمل عليهما هو الإمام الشافعى ، وإن كان استعماله فى المجازى أكثر وهو المسمى بالمجاز الراجح فعند أبى حنيفة المعنى الحقيقى أولى لأصالته وعند صاحبيه المجازى أولى لكونها مرجوحة واختار الإمام فى المعالم والبيضاوى فى المنهاج استواءهما لأن كلا راجح من وجه الحقيقة بالأصالة والمجاز بالغلبة فيتعادلان ولا يحمل على أحدهما إلا بالنية اه وأما إذا هجر المعنى الحقيقى بالكلية فقد صار حقيقة عرفية فيجب الحمل عليه قطعاً وفى الأشباه والنظائر للعلامة السيوطى قاعدة الأصل فى الكلام الحقيقة وذلك فى فروع منها ما لو وقف على أولاده أو أوصى لهم لا يدخل فى ذلك ولد الولد فى الأصح لأن اسم الولد حقيقة فى ولد الصلب وفى وجه يعم حملاً للفظ على الحقيقة والمجاز ومنها لو حلف لا يبيع أو لا يشترى أو لا يضرب عبده فوكل بذلك لم يحنث حملاً للفظ على الحقيقة وفى قول إن كان ممن لا يتولاه بنفسه كالسلطان أو كان المحلوف عليه مما لا يعتاده الحالف فعله بنفسه كالبناء حنث إذا أمر بفعله ومنها لو قال وقفت على حفاظ القرآن لم يدخل من كان حافظاً ثم نسى لأنه لا يطلق عليه حافظ إلا مجازا باعتبار ما كان . نقله الأسنوى ومنها لو حلف لا يبيع ولا يشترى أو لا يستأجر أو نحو ذلك لا يحنث إلا بالصحيح دون الفاسد بناء على أن الحقائق الشرعية إنما تتعلق بالصحيح دون الفاسد وتمام التفريع فيه فانظره (ولا يحمل على المجاز إلا بدليل) يدل عليه من ذلك قوله تعالى أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً وقرىء أو لمستم النساء فقال الشافعى وأصحابه لمس المرأة ناقض واستدلوا على ذلك بأن الآية صرحت بأن اللمس من جملة الأحداث الموجبة للوضوء وهو حقيقة فى لمس اليد ويؤيد بقاءه على المعنى الحقيقى قراءة أو لمستم فانها ظاهرة فى مجرد اللمس من دون جماع وقال أبو حنيفة وأصحابه يجب المصير إلى المجاز وهو أن اللمس مراد به الجماع لوجود الدليل على ذلك وهو حديث عائشة فى التقبيل وحديثها فى لمسها لبطن قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ثبت مرفوعاً وموقوفاً والرفع زيادة يجب المصير إليها

كما هو مذهب أهل الأصول ومن ذلك احتجاج الشافعية على من وجد سلعته عند المفلس فهو أولى بها من سائر الغرماء بقوله صلى الله عليه وسلم أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه فتقول الحنفية صاحب المتاع حقيقة هو من فى يده المتاع وهو المفلس مجاز فيمن كانت بيده لأن إطلاق اللفظ بعد ذهاب المعنى المشتق منه مجاز وجوابهم أن الدليل على تعيين المجاز أنه لو أريد به المفلس لم يكن لاشتراط التفليس معنى ولقال فهو أحق بمتاعه فلما أتى الحديث بالظاهر دون المضمر دل على أنه غير ماأريد بالمضمر (وقد يكون له) أى للفظ الموضوع لمعنى حقيقى (مجاز) أى معنى مجازى يستعمل فيه فالحقيقة لاتستلزم المجاز وهذا لاخلاف فيه إذ الوضع الأول لايستلزم الثانى وليس كل حقيقة تكون فى غيرها علاقة مسوغة للتجوز (وهو أكثر اللغات) يعنى أن الحقائق التى لامجاز لها أكثر من الحقائق التى لها مجازات ويؤخذ منه أن المجاز ليس بغالب وهو الأصح كما فى لب الأصول خلافا لابن جنى حيث ادعى أن المجاز غالب على كل لغة سواء لغة العرب أو غيرها (فيحمل) اللفظ الذى لا مجاز له (على ماوضع له) كما حمل اللفظ الذى له معنى مجازى على الحقيقة عند عدم الدليل الصارف عنها (وأما المجاز) فهو فى الأصل مفعل من جاز المكان يجوزه إذا تعداه نقل إلى الكلمة الجائزة أى المتعدية مكانها الأصلى أو المجوز بها على معنى أنهم جازوا بها مكانها الأصلى أو مفعل بمعنى الطريق يقال جعلت كذا مجازا لحاجتى أى طريقاً لها لأن المجاز الإصطلاحى طريق المبالغة وأما فى الإصطلاح (فحده ما) أى لفظ (نقل عما وضع له) لغة أو شرعاً أو عرفا وخرج بهذا القيد الحقيقة والتعريف الأحسن أن يقال هو اللفظ المستعمل فى غير ماوضع له فى اصطلاح التخاطب لملاحظة علاقة وقرينة مانعة عن إرادته (وقل التخاطب به وقد يكون ذلك) أى المجاز (بزيادة أو نقصان) المجاز هنا من التجوز بمعني التوسع بزيادة كلمة أو نقصها كما قاله الجلال المحلى لأن حد المجاز السابق لايصدق عليه وعدهما من أقسام المجاز بالتعريف فيه تسمح قال عبد الحكيم على المطول إنه ليس من المجاز

ولذا لم يذكرهما ابن الحاجب فى مختصره اهـ لايقال اللفظ الزائدُ مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا فى غير ماوضع له ضرورة أنه انما وضع للإستعمال فى معني لأنا نقول لا نسلم أنه مستعمل لالمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح (وتقديم وتأخير) عده قوم من المجاز لأن تقديم مارتبته التأخير كالمفعول وتأخير مارتبته التقديم كالفاعل نقل لكل واحد منهما عن مرتبته وحقه وهذا من المجاز بمعنى التوسع فى الكلام وليس من المجاز بالمعنى المتقدم (واستعارة فالزيادة كقوله عز وجل ليس كمثله شيء والكاف زائدة) وإلافهى بمعنى مثل فيلزم ثبوت المثل له سبحانه وتعالى وهو محال لأن النفي يعود إلى الحكم فقط وهو المشابهة المفهومة من الكاف لا إلى متعلقاته وهو لفظ مثل وشيء فيكونان مثبتين وهذا ماقاله الأكثرون ومنع آخرون زيادتها فمنهم من قال المثل بمعنى الصفة أو الذات أى ليس كصفته شيء أو كذاته شيء والمحققون منهم على أنها باقية على حقيقتها من نفي مثل مثله تعالى وذلك كناية عن نفى المثل تحقيقاً للمبالغة فى التنزيه كما فى قولهم مثلك لايبخل حيث نفوا البخل عن مثله والمراد لازمه أى أنت لاتبخل وعدلوا عن ذلك تنزيها له عن تعلق البخل به ولو على سبيل النفى فكذا فى الآية (وكقوله تعالى واسأل القرية والمراد واسأل أهل القرية) فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فانتصب انتصابه فصار واسأل القرية (والتقديم والتأخير كقوله عز وجل والذى أخرج المرعى) أى أنبت مايرعاه الدواب غضا طريًّا (فجعله) بعد ذلك (غثاء) أى يابسا (أحوى) أى أسود من شدة الخضرة والرى والمراد أخرج المرعى أحوى فجعله غثاء فقدم وأخر (والاستعارة كقوله تعالى جداراً يريد أن ينقض فاستعار فيه لفظ الإرادة) بعد تشبيه الميل بالإرادة بوجود الجامع وهو القرب من السقوط فى كل (وما من مجاز إلا وله حقيقة لانا قد بينا أن المجاز مانقل عن ماوضع له) وما وضع له هو الحقيقة فالنقل عما وضع له يستلزم ماوضع له فان قيل إن هذا بحسب التعقل ولا نزاع فيه أجيب بأن الحقيقة هى اللفظ المستعمل فيما وضع له فالاستعمال قيد فى تعريف الحقيقة فاللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال

لا يوصف بأنه حقيقة ولا مجاز فلا بد للمجازان يكون اللفظ قد استعمل فيما وضع له وإلا لعرى الوضع عن الفائدة وقيل إن المجاز لا يستلزم الحقيقة إذ لا مانع من أن يتجوز باللفظ قبل استعماله فيما وضع له وفائدة الوضع حاصلة باستعماله فيما وضع له ثانياً والأول جزم به الشيخ أبو اسحق والقاضى وابن فورك وابن السمعاني وأبو الحسين البصرى والقاضى عبد الوهاب وعبد الجبـار والإمام فخر الدين والأبيارى والراجح الثانى عند الآمدى وابن الحاجب ونقله ابن الساعاتى عن المحققين والحاصل أن المجاز يفتقر إلى سبق وضع وهذا متفق عليه وسبق استعمال وهذا مختلف فيه ثم اشتراط سبق الاستعمال قيل مطلقا ولابن السبكى تفصيل اختاره مذهباً كما قال فى شرح المختصر وهوانه لا يشترط سبق الاستعمال لما عدا المصدر ويشترط لمصدر المجاز فلا يتحقق في المشتق مجاز إلا إذا سبق استعمال مصدره حقيقة وإن لم يستعمل المشتق حقيقة (فصل ويعرف المجاز من الحقيقة بوجوه منها أن يصرحوا بأنه) أى هذا اللفظ فى هذا المعنى (مجاز) وفى ذلك حقيقة (وقد بين أهل اللغة ذلك وصنف أبو عبيدة) معمر بن المثنى التيمى بالولاء تيم قريش البصرى النحوى العلامة ولد سنة عشر ومائة وتوفى سنة تسع وتسعين بالبصرة (كتاب المجاز فى القرآن) وصنف فيه أيضاً الإمام العلامة الشهير بسلطان العلماء وشيخ الإسلام أبى محمد عز الدين بن عبد السلام رضى الله عنه المصرى الشافعى كتابه المسمى بكتـاب الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز توفى الشيخ سنة ستين وستمائة واختصره جلال الدين السيوطى وسماه مجاز الفرسان إلى مجاز القرآن والمطبوع منها كتاب الشيخ عز الدين بن عبد السلام فيما أعلم (ومنها أن يستعمل اللفظ فيما لا يسبق إلى الفهم عند سماعه) إلا بالقرينة فإن سبق إلى الفهم بدونها فهو حقيقة فعلامة الحقيقة أن يتبادر المعنى مع الخلو عن القرينة وهو أقوى علائم الحقيقة وعليه مدار إثبـات الوضع غالباً فإن قيل المشترك إذا استعمل في معنييه أو معانيه فهو حقيقة مع أن معناه الخاص لا يتبادر بدون القرينة فوجدت الحقيقة بدون علامتها أجيب بأنه يتبادر جميع معانيه عنـد من قال

بحمله على الجميع أو أحد لا بعينه عند من منع حمله على الجميع واحتياج القرينة إنما هو لأجل تعيين المراد فإن قيل يكون مجازا لوجود علامته أجيب بأنه لا يكون مجازا لأن المجاز ما يحتاج فى فهم نفس المعنى من اللفظ إلى القرينة لا ما يحتاج فى تعيين المراد إليها و بيانه أن المشترك يدل بنفسه على أحد معنبيه والقرينة لدفع المزاحمة وتحقيقه أن المقتضي للدلالة معنى متحقق وهو الوضع شخصاً إلا أن المزاحمة مانعة والقرينة دافعة للمانع وليس عدم المانع من تتمة المقتضى وأما المجاز فلا يدل على معناه المجازى بنفسه بل بواسطة القرينة فهى تتمة المقتضى وهو الوضع نوعاً فظهر الفرق (كقولهم فى البليد حمار وفى الأبله تيس) فإنه لا يسبق إلى الفهم عند سماع اللفظ معنى منها بدون القرينة فدل على أنه مجاز (ومنها أن يوصف الشيء بما يستحيل وجوده) منه و اتصافه به عادة و إن أمكن عقلا (كقوله تعالى وأسأل القرية ومنها أن لا يجرى ولا يطرد) عـدم الاطراد هو أن يستعمل اللفظ المجازى فى محل لوجود علاقة ثم يجوز استعماله فى محل آخر مع وجود تلك العلاقة فيستدل بذلك على كونها مجازاً وذلك لأن الحقيقة إذا وضعت وجب إطرادها و إلا كان ذلك نقضا للغة (كقولهم فى الرجل الثقيل جبل) لثقله (ثم لا يقال ذلك فى غيره) مما شاركه فى وصف الثقل مع وجود الوصف المسوغ (ومنها أن لا ينصرف اللفظ فيما استعمل فيه) من المعنى المجازى بتثنية وجمع واشتقاق وتعلق بمعلوم (كتصرفه فيما وضع له) فيعلم بذلك أنه مجاز (كالأمر فى معنى الفعل) والشأن والحال كقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد أى فعله وشأنه وقوله تعالى « أتعجبين من أمر الله » فالأمر حقيقة فى القول لتصرفه بالتثنية والجمع والاشتقاق تقول هذان أمران وهذه أوامر الله وأوامر رسوله وأمر يأمر أمراً فهو آمر ويكون لها تعلق بأمر ومأمور بخلاف الأمر بمعنى الفعل (لا تقول فيه أمر يأمر كما تقول فى الأمر بمعنى القول) والحاصل أن الفرق بين الحقيقة والمجاز إما أن يقع بالنص أو بالاستدلال أما بالنص فمن وجهين الأول أن يقول الواضع هـذا حقيقة وذاك مجاز والثانى أن يذكر الواضع حد كل منهما بأن يقول هذا مستعمل

فيما وضع له وذاك مستعمل فى غير ماوضع له أو يقول أئمة اللغة ذلك وأما الإستدلال فمن وجوه ثلاثة الأول أن يسبق إلى الفهم عند سماعه بدون القرينة وبها فى المجاز الثانى صحة النفى للمعنى المجازى وعدم صحته للمعنى الحقيقى فى نفس الأمر الثالث عدم إطراد المجاز بخلاف الحقيقة (باب بيان الوجوه) أى الطرق (التى تؤخذ منها الأسماء واللغات) بدأ المصنف ببيان اللغات لأن معرفة الشيء سابقة على معرفة أقسامه وأحكامه (اعلم أن الأسماء واللغات) أى الألفاظ سواء كانت أسماء أو أفعالاً أو حروفاً فهو عطف تفسير واللغات جمع لغة وهى عبارة عن ألفاظ يعبر بها كل قوم عن أغراضهم واعلم أنهم اختلفوا فى أن واضع اللغة هو الله تعالى (أو البشر والصحيح أن واضعها هو الله لا البشر وعرفها الخلق إما بوحى كما روى أن الله تعالى علم آدم الأسماء كلها الموضوعة بكل لغة وعلمها آدم لأولاده فلما افترقوا فى البلاد تفرقت اللغات أو بخلق علم ضرورى فى أناس بمعني اللفظ وقيل بالوقف لعدم القاطع ومحل الخلاف أسماء الأجناس وأما أسماؤه تعالى والملائكة فواضعها الله تعالى اتفاقاً وأعلام الأشخاص واضعها البشر اتفاقاً كما قال ابن الهمام فى تحريره (تؤخذ) أى أسماء الأجناس والمسميات (من أربع جهات من اللغة) أى من جهة استعمال اللغة (و) من جهة استعمال أهل (العرف) عاما كان أو خاصاً (والشرع والقياس فأما اللغة) فهى (ماتخاطب به العرب من اللغات) أى الألفاظ اللغوية (وهى على ضربين فمنها مايفيد معنى واحدا فإن كان غير صالح لاشتراك كثيرين فيه كزيد وعمرو وسمى جزئيا حقيقيا وشخصياً، وإن كان يصلح لأن يشترك فيه كثيرون سمى كليا، ثم الكلى إن كان تناوله لجزئياته على السوية سمى متواطئا لتوافق أفراده كالإنسان فى معناه وإن كان على سبيل التفاوت بالشدة والأولوية كالبياض فإنه فى الثلج أشد منه فى العاج (فيحمل على ماوضع له اللفظ كالرجل والفرس) وهذا من الكلى المتواطىء (والتمر والبر وغير ذلك) من النكرات وأسماء الأجناس (ومنه مايفيد معانى) متعددة (وهو على ضربين أحدهما مايفيد معان) أى ماصدقات (متفقة) بالمعنى الذى وضع الإسم بإزائه متغايرة بالعدد

(كاللون) فإنه (يتناول البياض والسواد وسائر الألوان وكالمشرك يتناول اليهودى والنصرانى) وكل مشرك لاتفاقهم فى المعنى الذى سمى به المشرك وكاسم الجسم فإنه ينطلق على الأرض والسماء والإنسان وغيرها من الأجسام لاشتراك هذه الأعيان فى معنى الجسمية الذى وضع الإسم بازائها وكذلك كل اسم مطلق ليس بمعين ويسمى هذا مشتركا معنويا لاشتراك أفراده فى معناه ثم ظاهر كلام المصنف أن هذا القسم مقابل لما قبله وليس كذلك لأن الأمثلة التى ذكرها هنا نظير الأمثلة السابقة لأنها من قبيل المطلق وقد ذكر هنا أن اللفظ يحمل على كل واحد منها على سبيل البدل إن لم يقتض اللفظ الجمع وهذا هو حكم المطلق الذى تقدم التمثيل به وإنما يكون هذا مقابلاً لما قبله أن لو كان المراد بالمعنى الواحد المذكور أولاً الشخصى والجزئى الحقيقى (فيحمل على جميع مايتناوله إما على سبيل الجمع إن كان اللفظ يقتضي الجمع والشمول بأن وجدت صيغة عموم كأل والإضافة بشرطهما أو أداة النفى فإنه يحكم به وإلا فلا كأحل الله البيع والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وإن الإنسان لفى خسر ونحو يوصيكم الله فى أولادكم ونحو لا رجل فى الدار (أو على كل واحد منه) أى مما يتناوله من المطلق (على سبيل البدل) بأن يطلق تارة ويراد به هذا ويطلق تارة أخرى ويراد به ذاك فلا يصدق فى إطلاق واحد إلا أحدهما (إن لم يقتض اللفظ الجمع) بأن لم يوجد فيه مايفيد العموم فالمطلق هو اللفظ الدال على الماهية لا بشرط شىء بخلاف العام فإنه الدال على المفهوم بشرط الشمول ويراد به الكلى لكنه يستعمل فى المعنى غالباً فعموم العام شمولى وعموم المطلق بدلى حتى إذا دخلت عليه أداة النفى أو أل الاستغراقية صار عاما وتسمية المطلق عاماً باعتبار أن موارده غير منحصرة لا أنه فى نفسه عام (إلا أن يدل الدليل على أن المراد به شىء بعينه فيحمل على مادل عليه الدليل والثانى مايفيد معانى مختلفة) لاتشترك فى حد وحقيقة (كالبيضة تقع على الخودة) وفى الحديث لعن الله السارق يسرق البيضة فيقطع يده يعنى الخودة وهى من آلات الحرب لوقاية الرأس (وتقع على بيض الدجاجة والنعامة والقرء يقع على الحيض والطهر) وهذا هو المشترك اللفظى وكالعين للباصرة

وللميزان والموضع الذى ينفجر منه الماء وغير ذلك فلها معان كثيرة (فان دل الدليل على أن المراد واحد منها بعينه حمل عليه) اتفاقاً بين الحنفية والشافعية وغيرهم كما فى القرء فإنه دل الدليل عند الشافعية والمالكية وفى إحدى الروايتين عند الإمام أحمد على أن المراد به الطهر وهو مافى الموطأ والبخارى ومسلم والنسأئى عن ابن عمر أنه طلق امرأته وهى حائض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأل عمر بن الخطاب عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء أمسك و إن شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التى أمر الله أن يطلق لها النساء انتهى حديث الموطأ وفى الكتب المذكورة يعنى بالأمر قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن أى زمنها وهو الطهر إذ الطلاق فى الحيض محرم وقد قرىء لقبل عدتهن ودل الدليل عند الحنفية على أن المراد الحيض وهو قوله تعالى واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إلى قوله تعالى فعدتهن ثلاثة أشهر إذ لا شك فى أن الاعتداد بالأقراء أصل والأشهر خلف عنه إنما يصار إليها عند عدمها فلما علق سبحانه وتعالى المصير إليه بعدم الحيض دل على أن المراد بالأقراء في الآية هو الحيض فكأن الأصل أن يقال واللائى يئسن من القرء فلما جاء قوله تعالى المحيض مكانه وهو مشترك علم أنه لإفادة أنه هو وقوله عليه الصلاة والسلام طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان والصحابة الذين ذهبوا إلى أن القروء هى الحيض أكثر وهو القول الراجح عند الإمام احمد رضى الله عنه وتمام الإستدلال من الطرفين فى فتح القدير لابن الهمام وزاد الميعاد لابن القيم وشرح معانى الآثار للطحاوى وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا طلقت طاهرا وقد بقى من زمن الطهر شىء انقضت عدتها بطعن فى حيضة ثالثة لحصول الأقراء الثلاثة بذلك بأن يحسب ما بقى من الطهر الذى طلقت فيه قرأ وطئت فيه أولا ، ولا تنقضى عدتها بذلك عند الحنفية لعدم تمام القرء أى الحيض ويخرج على هذا حكم ثبوت الرجعة فى الحيضة الثالثة عندنا ، وزواله عنده وتصحيح نكاح الغير عنده لا عندنا وحكم الحبس عندنا لا عنده والسكنى والانفاق عندنا لا عنده وكذا الخلع والطلاق عندنا لا عنده ،

وغير ذلك من التفاريع (وإن دل الدليل على أن المراد به أحدهما ولم يعين لم يحمل على واحد منهما بعينه) اتفاقاً بين الحنفية والشافعية لأنه مجمل فى هذه (إلا بدليل) يدل عليه بخصوصه فيحمل عليه لأنه صار معيناً بالدليل وإنما لم يحمل على واحد منهما بعينه ابتداء (إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر) فلو حمل على أحدهما بعينه بلا دليل لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال فما أدى إليه مثله (وإن لم يدل الدليل على واحد منهما) مبهما ولا معيناً وأمكن الجمع بينهما أو بينهما ولم يكن بين المعنيين أوالمعانى تناف فى الإرادة وإن كانا متضادين كما تقول عندى عين وتريد الباصرة والجارية مثلا ورأيت الجون أى الأسود والأبيض وأقرأت هند أى حاضت وطهرت (حمل عليهما) أى يجب على السامع حمله عليهما عند الإطلاق عملا بالظاهر إذ لا مانع من الجميع وإلا فاما أن لايحمل على شيء من معانيه فيلزم إهمال اللفظ أو يحمل على البعض فيترجح بلا مرجح فان كان بين المعنيين تناف فى الإرادة كما فى صيغة أفعل فى طلب الفعل والتهديد عليه على القول باشتراكهما لم يصح استعماله فيهما بالاتفاق ثم الخلاف بين الشافعى وغيره فى استعمال اللفظ المشترك فى كل معانيه إنما هو فى الكل العددى الإفرادى بمعنى أنه يدل على كل واحد مطابقة بحيث يكون كل واحد مناطا للحكم بالذات، بحيث يكون الحكم المفاد حكمين وقيل محله الكلى المجموعى وحينئذ يكون متعلق الحكم المجموع من حيث المجموع فلا يلزم توجه الحكم إلى الواجب ثم القائلون بالحمل على الجميع اختلفوا فى ذلك فقيل إنه مجاز وإليه مال إمام الحرمين وابن السبكى وابن الحاجب وغيرهم وقيل حقيقة فيهما ونقله الآمدى عن الشافعى وقال الأصفهانى إنه اللائق بمذهبه أى من أن المشترك عند التجرد عن القرائن ظاهر فى معنييه يجب حمله عليهما (وقال بعض أصحاب أبى حنيفة) أى أكثرهم (وبعض المعتزلة) وهم البصريان أبو الحسين وأبو عبد الله وكذا أبو هاشم وغيرهم (لا يجوز حمل اللفظ) المشترك (على معنيين مختلفين) بأن يراد بالمشترك فى استعمال واحد كل من معنييه أو معانيه بأن تتعلق النسبة بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو

مجموع إذا أمكن اجتماعهما فلا يجوز أن يرادا معاً لا حقيقة ولا مجازاً والدليل على ذلك أن المتبادر عند الاطلاق أحدهما معيناً ومنعه مكابرة فهو شرط استعماله لغة فالحكم بظهوره فى الكل تحكم ويشهد بأن المرادأحدهما معينا الاستعمال الصحيح الشائع فإنه إذا أطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن إلى ما يعرف به أنه أيهما المتبادر ويشهد بأن منعه مكابرة الاستقراء فكان قصد أحد المعنيين شرط استعماله لغة وإلا لما تبادر ، وعند علماء البيان لا يجوز استعمال المشترك فى معنييه أو معانيه لعدم العلاقة بينه وبين أحد معانيه والمجاز لا يتصور بدونها فإن قيل لانسلم عدمها لم لا يجوز أن تكون العلاقة إطلاق اسم البعض على الكل أجيب بأنه مشروط بالتركيب الحقيقى وكونه إذا انتفى الجزء انتفى الكل عرفاً كالرقبة بخلاف إطلاق اسم المشترك على جميع معانيه فإنه لا يصح لعدم التركيب الحقيقى فليس تعميم المشترك في معانيه من إطلاق اسم البعض على الكل لأنه لم يوضع للمجموع ليكون كل مفهوم جزء ما وضع له المشترك (والدليل على جواز ذلك) أى حمله على معنييه عقلا ولغة سواء قلنا إنه حقيقة أو مجاز (أنه لا تنافى بين المعنيين) إرادة والجمع بينهما ممكن (واللفظ يحتملهما) لوضعه لكل واحد منهما ولا دليل يدل على واحد منهما بعينه (فوجب الحمل عليهما) عند الاطلاق عملا بالظاهر (كما قلنا فى القسم الذى قبله)وهو المشترك المعنوى والوقوع أكبر دليل على جواز ذلك وهو قوله تعالى إن الله وملائكته يصلون علي النبي وقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض الآية والصلاة من الله الرحمة ومن غيره الدعاء والتسبيح والسجود فى الصلاة بوضع الجبهة ومن غيرهم هو الخضوع والانقياد والتسخير فى الآيتين فى إطلاق واحدفى معنييه أو معانيه ، وعندالحنفية الصلاة موضوعة للاعتناء بالمصلى عليه باظهار الشرف ورفع القدر ويتحقق منه تعالى بالرحمة ومن غيره بدعائه له تقديما للاشتراك المعنوى على اللفظى لأن التواطؤ خير من الاشتراك والسجود معناه المشترك بين العقلاء وغيرهم هوالخضوع الشامل للاختيارى والقهرى قولا وفعلا والخضوع متواطئ ففى العقلاء يكون بوضع الجبهة

على الأرض مما يفيد معنى الخضوع وفى غيرهم بغيره واحتمال اللفظ المعانى المتعددة لا يلزم منه صحة إطلاقه و إرادتهما معا لا حقيقة ولا مجازا أما حقيقة فلأن اللفظ وضع لـكل منهما مستقلا فكل واحد منهما يكون مدلولا مطابقياً للفظ باعتبار وضعه الخاص به فإذا أريد به فى إطلاق واحد جميع المعانى صار كل واحد منها جزء المعنى والمجموع هو المدلول المطابقى وهذا ليس باعتبار الأوضاع السابقة فلم يكن حقيقة فيها ، وأما عدم صحته مجازا فلأن المجاز مشروط بالعلاقة والقرينة المانعة عن إرادة المعني الحقيقى وهنا لا علاقة لأنه لا يصح أن يقال الجزئية لما تقدم ولا العموم لعدم معنى يشملهما وفى الإبهاج يضاهي الخلاف الأصولى فى حمل المشترك على معنييه فى الفقه صورا منها ما لو وقف على مواليه وله موال من أعلا وموال من أسفل فأوجه أرجحها عند الغزالى بطلانه وهو منقدح على رأى من يمنع استعمال المشترك فى معنييه والثانى يصح ويصرف إلى الموالى من أعلا والثالث يصح ويقسم بينهم وهو الأصح عند الشيخ أبى إسحاق وشيخه القاضى أبى الطيب وفقاً لقاعدة الشافعى والرابع يصرف إلى الموالى من أسـفل لاطراد العادة بالإحسان إلى العتقاء والخامس الوقف إلى حين يصطلحون وهو متجه على رأى من يجوز الاستعمال ويمنع الحمل ومنها ما قال الامام فى باب التدبير من النهاية ونقله الرافعى عنه أن الرجل إذا قال لعبده إن رأيت عيناً فأنت حر والعين اسم مشترك بين الناظرة وعين الماء والدينار وأحد الإخوة من الأب والأم ولم ينو المعلق شيئاً فهل يعتق إذ رأى شيئاً منها فيه تردد قال والوجه المحكم بأنه يعتق به فإن قلت هلا قلنا لا يعتق إلا برؤية الجميع جزماً لأنه رأى صاحب المذهب حمل المشترك على معانيه قلت كان السبب فى عدم الحمل على جميع معانيه أن الصفة فى التعليق تتحقق بأول الأفراد فيقع العتق كما لو قال إن دخلت الدار فأنت حر يعتق بأول الدخول فى بعضها و إن لم يدخل فى الجميع ومنها ما إذا أوصى بعود من عيدانه والعود مشترك بين الخشب والذى يضرب به والذى يبخر به فهل يحمل على الجميع بناه الرافعى على الخلاف الأصولى والمسألة تحتاج إلى مزيد بسط ومحل

ذلك كتابنا الأشباه والنظائر اه كلامه .

(فصل وأما العرف) يعنى المسمى العرفى (فهو ماغلب الاستعمال) يعنى معنى غلب استعمال اللفظ (فيه على ما) أى معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) أى لذلك المعنى الحقيقى اللغوى (بحيث إذا أطلق اللفظ سبق الفهم إلى ماغلب عليه دون ماوضع له كالدابة فى الاصل لكل مادب على الارض ثم غلب استعماله فى الفرس) ونحوه مما له حافر فصار حقيقة عرفية فيه (والغائط وضع فى الأصل للموضع المطمئن من الأرض) أى المنخفض (ثم غلب عليه الاستعمال فيما يخرج من الإنسان فيصير حقيقة فيما غلب فإذا اطلق اللفظ حمل على مايثبت له العرف) لان العرف طارىء على اللغة والحكم للطارىء وهذا هو العرف العام وأما العرف الخاص فمثل كون الفاعل عبارة عن الاسم المذكور قبله فعله والمفعول اسم ماوقع عليه فعل الفاعل والدفع للحركة المخصوصة وغير ذلك فالعرف العام مالم يتعين ناقله والخاص ماتعين ناقله

(فصل وأما الشرع فهو ما) أى مسمى أو معنى (غلب) استعمال (الشرع) اللفظ (فيه) أى فى ذلك المعنى (على) استعمال اللفظ فى (ماوضع له) اللفظ (فى اللغة بحيث إذا اطلق) اللفظ شرعا (لم يفهم منه إلا ماغلب) أى المعنى الذى غلب استعمال اللفظ فيه (كالصلاة اسم للدعاء فى اللغة ثم جعل فى الشرع اسما لهذه العبارة (المعروفة والحج لغة اسم للقصد) مطلقا أو إلى معظم (ثم نقل فى الشرع إلى هذه الافعال) وكذا الزكاة للنماء لغة وغيره والصوم للامساك ثم نقلت الزكاة لأداء مال مخصوص من مال مخصوص لفقير مخصوص والصيام لامساك مخصوص (فصار حقيقة فيما غلب عليه الشرع فاذا اطلق) اللفظ شرعا (حمل على مايثبت له من عرف الشارع) لان هذه المدلولات هى المتبادرة منها عند الاطلاق وذلك علامة الحقيقة قال ابن برهان فى كتابه فى الاصول والصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نقلها من اللغة إلى الشرع ولاتخرج بهذا النقل عن أحد قسمى كلام العرب وهو المجاز وكذلك كل ماستعمده اهل

العلوم والصناعات من الاسامى كاهل العروض والنحو والفقه وتسميتهم النقض والكسر والقلب وغير ذلك والرفع والنصب والخفض والمديد والطويل قال وصاحب الشرع إذا اتى بهذه الغرائب التى اشتملت الشريعة عليها من علوم حار الأولون والآخرون فى معرفتها مما لم يخطر ببال العرب فلا بد من اسامى تدل على تلك المعانى وممن صحح القول بالنقل الشيخ ابو اسحاق الشيرازى والكيا الهراسى قال الشيخ ابو اسحاق وهذا فى غير لفظ الايمان فإنه مبقى على موضوعه فى اللغة وليس من ضرووة النقل ان يكون فى جميع الالفاظ وإنما يكون على حسب مايقوم عليه الدليل اه مزهر للسيوطى (ومن اصحابنا من قال ليس فى الاسماء شئ منقول إلى الشرع) وهو ابو حامد المروزى وابو الحسن الاشعرى فصاحب الشرع استعمل هذه الالفاظ فى مسمياتها اللغوية ودلته الأدلة على أن المسميات لا بد معها من قيود زائدة حتى تصير شرعية ولذا قال (بل كلها مبقاة على موضوعها فى اللغة فالصلاة فى اللغة اسم للدعاء وإنما الركوع والسجود زيادات اضيفت إليها ليست منها) بل هى شروط فى صحة الاعتداد بها (وكذا الحج اسم للقصد والطواف والسعى زيادات اضيفت إلى الحج وليست من الحج) بل هى شروط فى الاعتداد به شرعا فلا يتناوله الاسم لكونه شرطا فى المسمى وكذا الكلام فى الزكاة والصوم فالشارع إنما تعرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع فالحقائق الشرعية غير واقعة وقال المازرى فى شرح البرهان وهو رأى المحققين من أئمة الفقهاء والأصوليين وهو قول القاضى ابى بكر والامام ابن القشيرى نقله عن أصحابنا كذا فى حاشية الانبابى وقال القاضى ابو بكر فتح هذا الباب يحصل غرض الشيعة من الطعن على الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فإنهم يكفرون الصحابة فاذا قيل لهم إن الله وعد المؤمنين الجنة وهم قد آمنوا يقولون ان الايمان الذى هو التصديق صدر منهم ولكن الشرع نقل هذا اللفظ إلى الطاعات وهم صدقوا وماطاعوا فى امر الخلافة فإذا قلنا ان الشرع لم ينقل شيئا انسد هذا الباب المروى اه ولذا قال الشيخ ابو اسحاق إن الإيمان يبقى على

موضوعه فى اللغة والالفاظ التى ذكرت منقولة وقال ليس من ضرورة النقل ان تكون جميع الالفاظ منقولة اهـ (والاول) يعنى القول بالنقل إلى المعانى الشرعية (أصح والدليل عليه ان هذه الاسماء) المذكورة ونحوها (إذا اطلقت فى الشرع لم يعقل منها المعانى التى وضعت لها فى اللغة) بل الذى يعقل منها المعانى الشرعية (ودل) عدم عقل المعانى اللغوية منها عند اطلاقها وعقل المعانى الشرعية منها وسبقها إلى الذهن (على انها منقولة شرعية) وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا وردت فى كلام الشارع مجردة عن القرينة هل تحمل على المعانى الشرعية أو على اللغوية فالجمهور قالوا بالاول وابو الحسن الاشعرى ومن تبعه قالوا بالثانى وأما فى كلام المستشرعة فيحمل على الشرعى اتفاقا لأنها صارت حقائق عرفية بينهم

(فصل إذا ورد لفظ وضع فى اللغة لمعنى وفى العرف لمعنى حمل على ما يثبت له فى العرف لأن العرف طارىء على اللغة فكان الحكم له وفى الأشباه والنظائر للعلامة السيوطى فى فصل تعارض العرف مع اللغة مانصه : منها قال أعطوه دابة أعطى فرساً أو بغلا أو حمارا على المنصوص لا الإبل والبقر إذ لا يطلق عليها عرفا وإن كان يطلق عليها لغة وقال ابن سريج إن كان ذلك فى غير مصر لم يدفع اليه إلا الفرس ومنها حلف لايأكل البيض والرؤوس لم يحنث ببيض السمك والجراد ولا رؤوس العصافير والحيتان لعدم إطلاقها عليها عرفا ومنها مالو قال زوجتى طالق لم تطلق سائر زوجاته عملا بالعرف وإن كان وضع اللغة يقتضى ذلك لأن اسم الجنس إذا اضيف عم وكذلك قوله الطلاق يلزمنى لايحمل على الثلاث وإن كان الألف واللام للعموم ومنها لواوصى للقراء فهل يدخل من لايحفظ ويقرأ فى المصحف أولا فيه وجهان ينظر فى أحدهما والثانى إلى العرف وهو الاظهر ومنها لو أوصى للفقهاء فهل يدخل الخلافيون المناظرون قال فى الكافى يحتمل وجهين لتعارف العرف والحقيقة اهـ .

(فصل إذا ورد لفظ وضع فى اللغة لمعنى وفى الشرع لمعنى) كالمنقولات الشرعية المتقدم بعضها (حمل على عرف الشارع) فى الإثبات والنهى لأن عرف

الشرع يقضى بظهور اللفظ فى المعنى الشرعى وهذا أحد أقوال فى هذه المسألة وهو المختار وسيأتى إيضاح المسألة فى بحث النهى عن مذهب الحنفيـة (لانه) أى عرف الشرع (طارىء على اللغة ولأن القصد بيان حكم الشرع فالحمل عليه أولى

(فصل وأما القياس) فى اللغة فقد اتفقوا على امتناع جريان القياس فى الاعلام لأنها غير معقولة المعنى والقياس فرع المعنى فهو كحكم تعبدى لا يعقل معناه وكذلك اتفقوا على امتناعه فى الصفات فى اسم الفاعل والمفعول ونحوهما مما يثبت تعميمه بالوضع كرجل لأن أفرادها فى محالها مستفادة من الوضع واتفقوا على امتناعه فيما ثبت تعميمه بالاستقراء إرادة للمعنى الكلى كقولهم الفاعل مرفوع والمفعول منصوب وإنما الخلاف فيما إذا سمى باسم فى هـذا الاسم باعتبار أصله من حيث الاشتقاق أو غيره معنى يظن اعتبار هذا المعنى فى التسمية لأجل دوران ذلك الاسم مع هذا المعنى وجوداً وعدماً ويوجد ذلك المعنى فى غير ذلك الاسم فهل يتعدى ذلك المذكور إلى ذلك الغير بسبب وجود المعنى فيه فيطلق ذلك الاسم عليه حقيقة إذ لا نزاع فى جواز الإطلاق مجازا وإنما الخلاف فى الاطلاق حقيقة وهو ما ذكره بقوله (فهو مثل تسمية اللواط زنا قياساً على وطء النساء) بجامع الايلاج فى الفرج المحرم (وتسمية النبيذ خمراً قياسا على عصير العنب) لأن الخمر اسم للنيىء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد فيطلق اسم الخمر على النبيذ الحاقا له بالنيىء المذكور بجامع المخامرة للعقل بسبب الشدة المطربة فانها معنى فى الاسم يظن اعتباره فى تسمية النيىء المذكور لدوران التسمية معه فهما لم توجد فى ماء العنب لا يسمى خمراً بل عصيراً وإذا وجدت فيه سمى به وقد وجد ذلك فى النبيذ وكذلك تسمية النباش سارقا بجامع أخذ المال المحترم خفية (وقد اختلف أصحابنا فيه فمنهم من قال يجـوز إثبات اللغات والأسماء بالقياس وهو قول أبى العباس) أحمد بن سريج الفقيه الشافعى كان من عظماء الشافعيين وأئمة المسلمين وعنه أخذ فقهاء الاسلام توفى رحمه الله لخمس بقين من جمادى الأولى سنـة ست وثلثمائة ودفن فى حجرته بسوقية غالب بالجانب الغربى بالقرب من

محلة الكرخ وعمره سبع وخمسون سنة (وأبى على) الحسن بن الحسين (ابن أبى هريرة) الفقيه الشافعى أخذ الفقه عن أبى العباس بن سريج وابى اسحاق المروزى وتخرج به خلق كثير وانتهت إليه إمامة العراقيين توفى رحمه الله سنة خمس واربعين وثلثمائة واستدل القائلون بجواز القياس فى اللغة بدوران الاسم مع الوصف وجوداً وعدماً وهو دليل كون وجود الوصف أمارة على الاسم فيلزم من وجوده فى الفرع وجوده فى الاسم وبما سيذكره المصنف فى رده لهذا القول (ومنهم من قال لايجوز ذلك) أى اثبات اللغات بالقياس وهو قول الجوينى والغزالى والآمدى وعامة الحنفية واكثر الشافعية رحمهم الله فى جمع الجوامع ولب الاصول واختاره ابن الحاجب وابن الهمام وجماعة من المتأخرين قال السيف الآمدى والمختار ان لاقياس لانه إما ان ينقل عن العرب انهم وضعوا اسم الخمر لكل مسكر وللمعتصر من ماء العنب خاصة أو لم ينقل شىء من ذلك فان كان الأول فاسم الخمر ثابت للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس وان كان الثانى فالتعدية عنهم تكون على خلاف المنقول عنهم ولا يكون ذلك من لغتهم وان كان الثالث فيحتمل ان يكون الوصف الجامع الذى به التعدية دليلا على التعدية ويحتمل ان لايكون دليلا بدليل ماصرح بذلك وإذا احتمل احتمل فليس احد الامرين اولى من الآخر فالتعدية تكون ممتنعة وأما تسمية الشافعى النبيذ خمراً فلم يكن مستنداً إلى القياس بل إلى قوله عليه الصلاة والسلام ان من التمر خمرا وهو توقيف لاقياس وإيجابه الحد فى اللواط وفى النبش لم يكونا لكون اللواط زنا ولا لكون النبش سرقة بل لمساواة اللواط للزنا والنبش للسرقة فى المناسبة للحد المعتبر فى الشرع وتسمية اليمين الغموس يمينا بقوله عليه الصلاة والسلام اليمين الغموس تدع الديار بلاقع فكان توقيفا لاقياساً وتسمية الشريك جاراً توقيف لاقياس اهـ مختصرا (والاول) يعنى القول بجواز اثبات اللغات بالقياس (أصح لان العرب سمت ما كان فى زمانها من الاعيان باسماء) فوضعت اسم الفرس والجمل والبقر للحيوان المخصوص الذى كان فى زمانهم

موجوداً (ثم انقرضوا وانقرضت تلك الاعيان) وحدثت امثال تلك الحيوانات والاعيان التى كانت موجودة فى زمانهم ووضعوا لها اسماء (واجمع الناس على تسمية امثالها بتلك الاسماء) فدل اجماعهم على تسمية امثالها بتلك الاسماء التى وضعوها للاعيان الأول التى انقرضت بانقراضهم (على انهم قاسوها عليها) ورد بأن المستند فى تسمية امثالها بتلك الاسماء وان العرب وضعت تلك الاسماء للاجناس المذكورة بطريق العموم لا انها وضعت للمعين ثم طرد القياس فى الباقى وثمرة الخلاف فى هذه المسألة ان من اثبت عموم الاسم بطريق القياس اللغوى اندرجت المسميات تحت العموم ولم يحتج إلى القياس الشرعى فيجب اجتناب المذكورات من اللواط ونبش القبور وشرب النبيذ والحد على مرتكبها بنص آية الزانى والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة و بنص آية إنما الخمر والميسر وبنص آية والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لا بطريق القياس الشرعى على الزانى والخمر والسرقة ومن لم يثبته بالقياس اللغوى احتاج إلى القياس الشرعى فيجب اجتناب المذكورات والحد على مرتكبها بطريق القياس الوارد فى امثالها

(الكلام فى الأمر والنهى)

(باب القول فى بيان الأمر وصيغته اعلم أن الأمر قول) المراد به فى اللفظ الدال على الأمر بالوضع و يستفاد من هذه العبارة أن الطلب بالإشارة والقرائن المفهمة لايكون أمرا حقيقة وهو جنس يشمل سائر الأقوال وقوله (يستدعى به الفعل) خرج به النهى إذ هو طلب ترك الفعل ولو زاد فى التعريف غير كف كما فعل ابن الحاجب لكان أولى لئلا يرد عليه الإستدعاء بنحو كف عن كذا ودع واترك فانه أمر ولا يصدق عليه الاستدعاء للفعل و يمكن أن يقال المراد بالفعل مايعد فعلاً بحسب اللغة أو العرف بقرينة مقابلة الفعل بالترك أو المراد بالفعل مايسمى فعلاً عرفاً أعم من كونه فعل اللسان أو القلب أو الجوارح و إن كان قد يتبادر من لفظ الفعل ومقابلته بالقول خلاف ذلك وقد صرح السيد بأن الكيفيات النفسانية تعد فعلا (ممن هو دونه) متعلق بقوله يستدعى به الفعل وخرج به

استدعاؤه من مساويه فهو التماس أو ممن فوقه فهو دعاء فيكون المصنف قد اعتبر فى الأمر العلو وهو موافق لما جرى عليه المعتزلة وابن الصباغ والسمعانى ويحتمل أنه اعتبر فيه العلو والإستعلاء كما قيل به لأن قوله ممن هو دونه يصدق على الطالب من الدانى بإظهار العظمة وهو الإستعلاء أولا باظهارها وهو العلو وعلى كل منهما أن الطلب بغير علو ولا استعلاء لا يسمى أمراً حقيقياً بل مجازيا وشرط أبو الحسين فى الاستعلاء أن يجعل نفسه عالياً وقد لايكون فى نفس الأمر كذلك فالعلو من الصفات العارضة للناطق والإستعلاء من صفات كلامه وهذا الذى قاله أبو الحسين صححه الآمدى وابن الحاجب وكذلك الإمام وقد قيل فى إبطال مذهب أبى الحسين على الخصوص فى الكتاب آيات فى غاية التلطف ونهاية الإستجلاب بتذكير النعم والوعد بالنعم كما فى قوله تعالى اتقوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم وقوله تعالى « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى ... المنافية لاشتراط الاستعلاء وإلا يلزم أبا الحسين أن يخرجها عن كونها أوامر (ومن أصحابنا من زاد على سبيل الوجوب) اضافته بيانية أى على سبيل وصفة هي الوجوب والوجوب طلب الفعل طلباً جازماً فلا بد من تجريده عن معنىَ طلب الفعل بأن يراد به الجزم لئلا يتكرر مع قوله يستدعى به الفعل فعلى هذا المندوب ليس مأموراً لعدم تحتم أمره (فأما الأفعال التى بقول فانها تسمى أمراً مجازاً) فى الأصح نحو وشاورهم فى الأمر ، تنازعتم فى الأمر ، أتعجبين من أمر الله أى فعله ، وما أمر فرعون برشيد فالأمر فى هذه الأمثلة بمعنى الفعل واستعمال لفظ أمر فيها مجاز لتبادر القول من لفظ الأمر دون الفعل والعلاقة السببية إذ الأمر سبب الفعل (ومن أصحابنا من قال ليس) اطلاق لفظ الأمر على الفعل منها (بمجاز) بل هو حقيقة كما أن إطلاقه على القول حقيقة واستدلوا على ذلك بالأمثلة التي تقدم ذكرها والأصل فى الاطلاق الحقيقة (قال الشيخ الامام أيده الله وقد صرت ذلك) يعنى القول بأنه حقيقة فى الفعل كما أنه حقيقة فى القول (فى صرة) فى الخلاف والآن عدل عن ذلك وقال (والأول) يعنى القول بأن

لفظ الأمر مجاز فى الفعل (أصح لأنه لو كان) لفظ الأمر (حقيقة فى الفعل كما هو حقيقة فى القول لتصرف فى الفعل كما تصرف فى القول فيقال أمر) يأمر أمراً فهو آمر و يقال هذان أمران وهذه أوامر (كما يقال ذلك إذا أريد به القول) لكنه لا يصدق صدق الأمر بمعنى القول فدل على أنه مجاز .

(فصل وكذلك يسمى ما ليس فيه استدعاء) فعل أمراً مجازا (كالتهديد) أى التخويف مطلقاً وذلك فيما إذا استعملت صيغة الأمر فى مقام عدم الرضا بالمأمور ومعنى الاطلاق أنه سواء كان بمصاحبة مبين أو مجمل فالأول كأن يقول السيد لعبده دم على عصيانك فالعصا أمامك والثانى (مثل قوله تعالى « اعملوا ماشئتم ») أى فسترون منا ما هو أمامكم فهذا يتضمن وعيداً مجملا و إنما كان هذا تهديداً لظهور أنه ليس المراد أمرهم بكل عمل شاذ ولأن قرائن الأحوال دالة على أن المراد الوعيد لا الإهمال (والتعجيز) وذلك فى مقام إظهار عجز من يدعى أن فى وسعه وطاقته ان يفعل مثل الأمر الفلانى لأنه إذا حاول فعله بعد سماع صيغة الأمر ولم يمكنه فعله ظهر عجزه حينئذ (كقوله تعالى فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) إذ ليس المراد طلب إتيانهم بعشر سور مثله لكونه محالا من جهة أن ذلك خارج عن وسعهم وطاقتهم فاذا حاولوا بعد سماع الصيغة ذلك الاثبات ولم يمكنهم ظهر عجزهم فان قلت لم لايكون المراد هنا من الصيغة الطلب وغايته أن يكون من التكليف بالمحال لاستحالة وجود الاتيان ، والتكليف بالمحال جائز و واقع أجيب بأن القرائن هنا تعين إرادة التعجيز لاقامة الحجة عليهم فى تلك الآيات والعلاقة السببية لأن إيجاب شىء لاقدرة عليه يستلزم العجز (والإباحة مثل قوله عز وجل و إذا حللتم فاصطادوا) فإن الإصطياد أحد وجوه التكسب وهو مباح (فذلك كله ليس بأمر) حقيقة و إنما هو أمر مجازا (وقال البلخى) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبى العالم المشهور كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم الكعبية توفى مستهل شعبان سنة سبع عشرة وثلثمائة (الإباحة أمر) يعنى أن المباح مأمور به أى واجب إذ ما من مباح إلا و يتحقق به ترك حرام فيتحقق بالسكوت

ترك القذف وبالسكون ترك الفعل وما يتحقق بالشيء لايتم إلا به وترك الحرام واجب وما لايتم الواجب إلا به واجب فالمباح واجب والخلف لفظى فإن الكعبي قائل بأنه غير مأمور به من حيث ذاته ومأمور به من حيث ماعرض له من تحقق ترك الحرام به وغيره لايخالفه فيه كذا فى لب الأصول وشرحه واصلهما وفى مسلم الثبوت وشرحه الصغرى ممنوعة يعنى قوله فى فعل كل مباح ترك حرام أما أولا فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضى وهو الإرادة القديمة أو الحادثة بناء على أن علة العدم عدم علة الوجود وحينئذ لايكون عدمه مستندا إلى فعل المباح الذى هو المانع لوجود الحرام كيف لا وأن عدم المقتضى كان فى عدم الحرام فوجود المباح بعد ذلك لادخل له فى عدم الحرام، وأما ثانياً فلأن فعل المباح إنما يكون تركا للحرام لو قصد بفعله تركه وذلك لايلزم فإنه ربما يفعل أفعالا مباحة ولا يخطر بالبال ترك الحرام نعم لو أراد الحرام وتخيله ثم قصد بفعل المباح تركه فإنه يكون واجبا فى هذه الحالة كما ورد فى الخبر من وعد الأجر عليه ونحن نلتزمه ولا شناعة فيه اه (وهذا خطأ لأن الإباحة هى الإذن) فى الفعل والترك والمباح هو المأذون فى فعله وتركه (وذلك لايسمى أمراً) حقيقة لأن الأمر حقيقة هو الإذن فى الفعل والمنع من الترك والمباح هو المأذون فى فعله وتركه فقد تباينا بالفصول (ألا ترى أن العبد إذا استأذن فى الاستراحة وترك الخدمة فأذن له فى ذلك لايقال إنه أمره) بذلك لا لغة ولا شرعاً ولا عقلاً وقد تقدم عن لب الأصول وجمع الجوامع وشرحيهما أن الخلف لفظى .

(فصل وكذلك ما كان من النظير للنظير) كقولك لمن يساويك فى الرتبة افعل كذا وهل المراد بالمساواة فى نفس الأمر أو ولو بحسب زعم المتكلم ولعل الثاني هو الظاهر (ومن الأدنى للأعلى فليس بأمر) حقيقة بل هو أمر مجازا والعلاقة بينهما و بين الأمر الحقيقى الإطلاق والتقييد (وذلك كقول العبد إغفر لى وارحمني فإن ذلك مسألة ورغبة) .

(فصل وأما الاستدعاء على وجه الندب فليس بأمر) حقيقة بل هو أمر مجازا لأن الأمر موضوع للطلب على سبيل الوجوب (ومن أصحابنا من قال هو أمر حقيقة)

وهو قول المحققين والخلاف مبنى على أن أم (للإيجاب أو للقدر المشترك بينه و بين الندب وهو الطلب الراجح (والدليل على أنه ليس بأمر) حقيقة (قوله صلى الله عليه وسلم لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) متفق عليه (ومعلوم أن السواك عند كل صلاة مندوب إليه) إجماعاً (وقد أخبر أنه لم يأمر به) وذلك لأن كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره فهنا تفيد انتفاء الأمر لوجود خوف المشقة فدل إخباره بأنه لم يأمر به (على أن المندوب إليه غير مأمور به)

(فصل للأمر) أى الطلب النفسى (صيغة موضوعة فى اللغة) خاصة به فلا يفهم منها غيره عند التجرد عن القرائن (تقتضى الفعل وهو قوله فعل) والمراد كل مايدل على الأمر من صيغته المحتملة لغير الوجوب كاضرب وصل وصه ولينفق (وقالت الأشعرية) وهم أتباع الشيخ أبي الحسن على بن اسماعيل الأشعرى (ليس للأمر صيغة) المنقول عن الشيخ أبي الحسن الأشعرى ومن تبعه أنه ليس للأمر صيغة مخصوصة فاختلف أصحابه فى تحقيق مذهبه فقيل علة نفيه له الوقف بمعنى عدم الدراية بما وضعت له حقيقة مما وردت من أمر وتهديد وغيرهما وقيل علة نفيه الاشتراك بين ماوردت له من إيجاب وندب وغيرهما أى أن اللفظ صالح لجميع المحامل صلاحية اللفظ المشترك للمعانى التي يرد اللفظ لها وعلى كلا القولين فلا تدل صيغة أفعل ونحوه عند الأشعرى ومن تبعه على الأمر بخصوصه إلا بقرينة كان يقال صل لزوما وأما صحة التعبير عن الأمر بما يدل عليه فلا يختص بها صيغة أفعل بل تأتى فى غيرها كألزمتك وأوجبت عليك (والدليل على أن له صيغة) خاصة به لا يفهم منها غيره عند الإطلاق والتجرد (أن أهل اللسان قسموا الكلام فقالوا فى جملتها) أى فى جملة تلك القسمة و ينقسم الكلام إلى (أمر ونهى فالأمر قولك افعل والنهى قولك لا تفعل فجعلوا قوله افعل بمجرده أمراً فدل على أن له صيغة) خاصة واعلم أن صيغة الأمر ترد لستة وعشرين معنى بل أوصلها بعضهم إلى نيف وثلاثين فإن أردتها فعليك بجمع الجوامع وشرحه للجلال المحلى .

﴿ باب مايقتضى الأمر من الإيجاب ﴾

(إذا تجردت) صيغة الأمر عن القرينة الصارفة عن الوجوب إلى غيره من المعانى (اقتضى الوجوب فى قول أكثر أصحابنا) وهو المحكى عن الشافعى ونقله ابن برهان فى الوجيز عن الفقهاء واختاره الإمام وأتباعه (ثم اختلف هؤلاء) القائلون باقتضاء الأمر الوجوب هل هو بوضع اللغة أو بالشرع (فمنهم من قال يقتضى الوجوب بوضع اللغة) لأنه قد ثبت فى إطلاق اللغة تسمية من خالف مطلق الأمر عاصيا وتقريعه وتوبيخه بالعصيان عند مجرد ذكر الأمر ولا يستوجب التوبيخ إلا بترك واجب فاقتضى ذلك دلالة الأمر المطلق على الوجوب (ومنهم من قال يقتضى) الأمر (الوجوب بالشرع) وذلك لأن صيغة الأمر فى اللغة لمجرد الطلب وجزمه المحقق للوجوب بأن يترتب العقاب على تركه إنما يستفاد من الشرع فى أمره أوامر من أوجب طاعته لقوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » فإن المفهوم منه التهديد على مخالفة الأمر و إلحاق الوعيد بها فيجب أن تكون مخالفة الأمر حراماً وتركا للواجب يلحقه الوعيد بها وقيل الوجوب مستفاد من اللغة والشرع لأن المستفاد من الصيغة من جهة اللسان الطلب الجازم وكون هذا الطلب موعدا عليه أمر آخر ثابت فى أوامر الشرع بالدليل الخارجى فالوجوب مستفاد بهذا التركيب من اللغة والشرع وهو اختيار إمام الحرمين وأبى حامد الاسفرايينى (ومن أصحابنا من قال يقتضى الندب) إذا تجردت الصيغة عن القرائن الصارفة لها عن الندب إلى غيره وهو رواية عن الشافعى وبه قال جماعة من الفقهاء وأبو هاشم وذلك لأنه المتيقن من قسمى الطلب وأدنى درجات المطلوب أن يكون مندوبا (وقال بعض الأشعرية لايقتضى الوجوب ولا الندب ولا غيره إلا بدليل) يدل على إرادة أحدهما فيحمل عليه وذلك لورودها شرعاً للوجوب والندب والإباحة وغيرها فهى مترددة بين هذه الأمور إما لكونها مشتركة بالإشتراك اللفظى أو لكونها موضوعة لواحد منها ولا ندريه كما قاله البعض (وقالت المعتزلة الأمر يقتضى الإرادة) منهم أبو على وابنه هاشم وتبعهما القاضى عبد الجبار اعترفوا جميعاً

بمغايرة الأمر لإرادة المأمور به ولـكن شرطوا فى دلالة صيغة الأمر على الوجوب إرادة استعمالها محتجين بأن صيغة الأمر تستعمل فى خمسة عشر معنى ولا مميز بين وجوب وغيره سوى الإرادة قلنا المميز موجود بدون الإرادة وهو أن صيغة أفعل حقيقة فى الوجوب مجاز فى غيره فإن لم توجد قرينة صارفة عنه حملت على مدلولها الحقيقى وغيرهم من المعتزلة قالوا الأمر يستلزم الإرادة فلا يأمر الله إلا بما يريده وذلك لأن الله أمر الكافر بالإيمان فلا يريد الكفر والأمر بخلاف مايريده يعد سفها تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً وأيضا لو كان الكفر مرادا لكان فعله موافقا لمراد الله تعالى فيكون طاعة وهو باطل وأيضاً لوكان مراداً لكان واقعاً بقضائه والرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لأن الرضى بالكفر كفر وعند أهل السنة والجماعة لا تلازم بين الأمر والإرادة وذلك لأنه لو كان الأمر بالشىء متوقفاً على الإرادة لوقعت المأمورات كلها بالأمر ولم يوجد كفر ولاعصيان واللازم باطل فالملزوم مثله والجواب عن الأول ان الأمر بخلاف مايريده إنما يعد سفها أن لوكان الغرض من الأمر ينحصر فى إيقاع المأمور به ألا ترى أن السيد قد يأمر عبده امتحاناً له وعن الثانى أن الطاعة موافقة الأمر لاالإرادة وعن الثالث أن الواجب هو الرضى بالقضاء لابالمقضى اه . ونقل الزركشى فى البحر المحيط عن بعض المتأخرين ان الحق ان الأمر يستلزم الإرادة الدينية ولا يستلزم الإرادة الكونية فإنه لا يأمر إلا بما يريده شرعا دينا وقد يأمر بما لايريده كونا وقدراً كإيمان أبى لهب وكامره خليله بذبح ابنه وأمر رسوله بخمسين صلاة وفائدته العزم وتوطين النفس عليه كذا فى كليات أبى البقاء والحاصل أن الإرادة كونية وقدرية و إرادة دينية وتشريعية وأن الأمر أمر تكوينى وأمر دينى تشريعى فأمر التكوين يستلزم الإرادة التكوينية وهو تابع لها لأنهُ عبارة عن تأثير القدرة فكل مايريده تعالى خيراً أو شراً معصية أو طاعة فهو يأمر به أمر تكوين بمعنى أنه يوجد على وفق ماأراد ولايستلزم أمر التكوين الارادة التشريعية فقد يجتمعان وقد ينفرد كل منهما عن الآخر وأمر التشريع يستلزم الإرادة الدينية التشريعة فإنه تعالى لا يأمر إلا

بما يريده شرعاً وديناً وأمر التشريع لا يستلزم الإرادة الكونية فقد يجتمعان وقد ينفرد كل منهما عن الآخر اهـ وقوله تعالى إن الله لا يأمر بالفحشاء فى الأمر الشرعى وقوله تعالى أمرنا مترفيها فى الأمر الكونى بمعنى القضاء والتقدير (فإن كان ذلك) الأمر صادراً (من حكيم اقتضت الندب وإن كان من غيره لم يقتض أكثر من الارادة) وفى الابهاج قال الشيخ أبو اسحاق فى شرح اللمع الذى يحكى الفقهاء عن المعتزلة أنها تقتضى الندب وليس هذا مذهبهم على الاطلاق بل ذلك بواسطة أن الأمر عندهم يقتضى الارادة والحاكم لا يريد إلا الحسن والحسن ينقسم إلى واجب ومندوب فيحمل على المحقق من الاسم وهو الندب فليست مقتضية للندب إلا على هذا التقدير قال السبكى ويلزمهم وأكثرهم على هذا التقدير القول بالإباحة لأن المباح عند أكثرهم حسن كما سبق فى أوائل الكتاب (والدليل على أنها أى صيغة الأمر المتجردة عن القرينة الصارفة له عن الوجوب (تقتضى الوجوب قوله صلى الله عليه وسلم لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة فدل على أنه لو أمر لوجب ولو وجب لشق) ولكن انتفى الأمر لخوف المشقة فانتفى الوجوب وهذا دليل شرعى على اقتضاء الأمر الوجوب والدليل على اقتضائه الوجوب لغة ما ذكره بقوله) ولأن السيد من العرب إذا قال لعبده اسقنى ماء فلم يسقه استحق الملام والتوبيخ فلو لم يقتض) الأمر (الوجوب لما استحق الذم عليه) والوجه ان مدلولها لغة الطلب الجازم لظهورها فيه فى جميع موارد الاستعمال والظهور كاف فى ذلك وهو لا يحقق الوجوب وإنما يحققه التوعد على الترك والعقل لا دخل له فى الوعيد بناء على نفى القبح العقلى فإن صدر من الشارع قيل لأمره وجوب وهو المختار (فصل سواء وردت هذه الصيغة ابتداء) أى قبل حظر سابق (أو وردت بعد الحظر) وسواء كان ذلك الحظر لعلة نحو قوله تعالى « وإذا حللتم فاصطادوا بعد قوله تعالى غير محلى الصيد وأنتم حرم وقوله تعالى فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله بعد قوله تعالى وذروا البيع أو كان مطلقا لم يبن على علة نصت كما فى قوله عليه الصلاة

والسلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها وقوله كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى ألا فادخروا (فإنها تقتضى الوجوب) وهو قول الجمهور ومشى عليه فخر الإسلام البزدوى وعامة المتأخرين من الحنفية واحتجوا بأن المقتضى للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب إذ الوجوب هو الأصل والمعارض الموجود لا يصح معارضا لذلك لأنه كما جاز الانتقال من المنع إلى الإذن جاز الانتقال منه إلي الايجاب والعلم به ضروري كيف وقد ورد الأمر بعد الحظر للوجوب أيضا كقوله تعالى فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله تعالى فإذا دعيتم فادخلوا وكما لأمر للحائض والنفساء بالصلاة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس وكالأمر بالصلاة بعد زوال السكر فثبت بما ذكرناه أن الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب إلى الاباحة كما أن الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهى الوارد بعده عن التحريم إلى الكراهة أو التنزيه بالاتفاق وإنما فهمت الاباحة فى بعض ما ذكر من الأمثلة بقرائن غير الحظر المتقدم (وقال بعض أصحابنا إذا وردت بعد الحظر اقتضت الاباحة) ورجحه ابن الحاجب ونقله ابن برهان فى وجيزه عن أكثر الفقهاء والمتكلمين وابن التلمسانى فى شرح المعالم عن نص الشافعى وقال القاضى فى مختصر التقريب إنه أظهر أجوبة الشافعى واحتجوا على ذلك بتبادرها إلى الذهن لغلبة استعمالها فيه والتبادر علامة الحقيقة فمن ورودها شرعا للاباحة قوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا وقوله تعالى فإذا قضيت الصلاة فانتشروا وقوله فإذا تطهرن فأتوهن وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر وغير ذلك والجواب منع تبادر الاباحة أو هذا التبادر بقرينة ومن شأن الحقيقة عدم الافتقار إلى القرائن وغلبة الاستعمال فى الاباحة ليست أمارة الحقيقة مطلقاً بل ان لم يقم الدليل على خلاف مقتضاها وهو انه ثبت بالدلائل المسلمة عند الخصم إفادة الأمر الوجوب والثابت لا يتغير بلا مغير فإن الورود بعد الحظر لا ينافى الوجوب إذا رفع الحرج كما يتحقق مع الوجوب الثابت بالدلائل وقد ثبت أنه غير مانع وصيغة الأمر مقتضية للايجاب

فوجب حمله على الوجوب عملاً بالمقتضى السالم وفى التقرير وشرحه التحبير والحق أن الاستقراء دل على الأمر بعد الحظر لما اعترض عليه أى لما كان عليه المأمور به من الحكم قبل المنع فإن اعتراض الحظر على الاباحة ثم وقع الأمر بذلك المباح كاصطادوا فالأمر للاباحة أو اعتراض على الوجوب كاغسلى عنك الدم وصلى فالأمر للوجوب لأن الصلاة كانت واجبة ثم حرمت بالحيض قال الكمال فلمختر هذا التفصيل وقد ذكره عضد الدين بلفظ قيل وهو غير بعيد أى من الصواب اه (والدليل على أنها) أى صيغة الأمر (تقتضى الوجوب) بعد الحظر كما تقضيه قبله (أن كل لفظ اقتضى الايجاب إذا لم يتقدمه حظر اقتضى الايجاب كقوله أوجبت أوفرضت) وقد قدمنا ما فيه الكفاية فارجع إليه (فصل إذا دل الدليل على أنه لم يرد بالأمر الوجوب) بأن اوجب الشارع شيئا ثم فسخ وجوبه بدون أن يدل الناسخ على حكم آخر من الأحكام الباقية (لم يجز الاحتجاج به فى الجواز) بل يعود الأمر إلى ما كان عليه قبل الإيجاب من تحريم أو إباحة أو براءة أصلية وهو قول الغزالى ومن وافقه ووجه ذلك أن الجواز الثابت فى ضمن الوجوب هو الجواز المقيد بامتناع الترك وهذا الجواز ينتفى بانتفاء الوجوب بالنسخ ويصير كأنه لم يكن لأنه ماهية نوعية واحدة فبالنسخ ترتفع هى كلها فإنها فى الخارج شىء واحد ولا قيد ولا مقيد فى الوجود الخارجى حتى يقال إن النسخ كالنفى ينصب على المقيد والقيد أو على أحدهما دون الآخر فلا قيود فى الوجود الخارجى حتى ينظر إليها والقيود إنما هى بالنظر إلى الوجود الذهنى والخطاب إنما يتعلق بما يكون متحصلا مطابقا لماهية نوع تتحقق فى فرد تكون هى عينه فى الوجود ولا شك أن الجنس والفصل المقوم له يوجدان فى الخارج بوجود واحد فبالنسخ ترتفع هذه الحقيقة النوعية وتصير كأنْ لم تكن أصلا وهذا القول هو الذى عليه غير العراقيين من الحنفية كذا يؤخذ من سلم الوصول (ومن أصحابنا من قال) إذا دل الدليل على أنه لم يرد بالأمر الوجوب ولم يدل الناسخ على حكم آخر (يجوز الاحتجاج به فى الجواز لبقائه وهو قول

الأكثرين والجواز الباقى عندهم بمعنى رفع الحرج غير مقيد بالتخيير على السواء لا برجحان الفعل على الترك ولا برجحان الترك على الفعل فيحتمل أن يكون مباحا أو مندوبا أو مكروها أو خلاف الأولى فالجواز بمعنى القدر المشترك بين الندب والإباحة والكراهة وخلاف الأولى فى ضمن أى واحد منها ووجهه أن نسخ الوجوب يكفى فيه نسخ المنع من الترك الذى فصله المحقق له خارجا فبعده يبقى المقيد وهو الجنس لكنه لا يبقى بدون مقومه ضرورة انتفاء المعلول لانتفاء علته لأن الفصل علة لوجود حصة النوع من الجنس فيستحيل وجود الجنس مجرداً عن الفصل والخطاب لايتوجه إلا إلى ماهية نوع تتحقق فى فرد فلا بد ان يخلف المنع من الترك شىء يقومه وهو الإذن فى الترك فكان الجواز الباقى هو الإذن فى الفعل والترك بمعنى رفع الحرج عنهما وهذا المقدار يتحقق فى الأحكام الثلاثة والندب والكراهة والإباحة وهنا أقوال أخر فى تفسير الجواز الباقى بعد النسخ أعرضنا عنها خوف الإطالة (والأول) يعنى القول بعدم الاحتجاج به فى الجواز بعد نسخ الوجوب (أصح لأن الأمر لم يوضع للجواز) فقط الذى هو قدر مشترك بين الوجوب والندب والإباحة والكراهة الشاملة لخلاف الأولى (وإنما وضع للايجاب والجواز يدخل فيه على سبيل التبع) فالإيجاب مركب من جواز الفعل بمعنى الإذن فيه ومن منع الترك لكنهما فى الوجود الخارجى شىء واحد موجود بوجود واحد وكون أحدهما قيداً والآخر مقيداً فذلك فى الوجود الذهنى ولا كلام لنافيه بل الكلام فى الوجود الخارجى (فإذا سقط الوجوب سقط ما دخل فيه على سبيل التبع وهذا القول اختاره فى جمع الجوامع ولب الأصول ورضيه شمس الأئمة السرخسى وفى تكملة الابهاج خلاف الأصوليين يناظر اختلاف الفقهاء فى أنه إذا بطل الخصوص هل يبقى العموم به وذلك فيمن صلى الظهر قبل الزوال فانها لاتنعقد ظهرا وفى انعقادها نفلا هذا الخلاف ويضاهيه أيضا مسائل منها ما إذا أحال المشترى البائع بالثمن على رجل ثم وجد بالمبيع عيبا فالأصح أن الحوالة تبطل وهل للمحتال قبضه للمالك بعموم الإذن الذى تضمنه خصوص الحوالة . فيه

هذا الخلاف ومنها إذا عجل الزكاة بلفظ هذه زكاتى المعجلة فقط فهل له الرجوع إذا اعترض مانع أصح الوجهين نعم والثاني يقع نفلا ومنها الصحيح أنه لا يصح تعليق الوكالة على شرط ولو علق وتعرف الوكيل بعـــد حصول الشرط فأصح الوجهين الصحة لأن الإذن حاصل و إن فسد العقد وخالف أبو محمد وقال لا اعتبار بما يتضمن الفاسد من الإذن وتمامه قيد اه .

﴿ باب فى أن الأمر يقتضى الفعل مرة واحدة أو التكرار ﴾

إذا وردت صيغة الأمر لإيجاب فعل وجب على من أراد تأخير فعل الواجب عن أول الوقت (العزم) فى أول الوقت (على الفعـل) أي أن يفعل الواجب فى باقى الوقت فالواجب على هذا القول الفعل فى أول الوقت أو العزم فيه على الفعل فى باقيه وهو قول القاضى أبى بكر من المتكلمين و إنما وجب العزم ليتميز به الواجب الموسع عن المندوب المشارك فى مطلق جواز الترك ومرادهم التمييز الحاصل بفعل المـكلف وهو أن يميز المـكلف تأخير الجائز عن غيره بأن يقصـد بتأخيره الفعل فى الوقت الأول و إن كان التمييز من جهة الشارع حاصلا ، وهو أن تأخير الواجب عن جمـلة الوقت يؤثم بخلاف المندوب ثم العزم بدل عن إيقاعه مطلقاً ولا يجب إعادة العزم فى باقى الوقت بل ينسحب على آخر الوقت كانسحاب النية على أجزاء العبادة الطويلة كما قاله إمام الحرمين والقول بوجوب العزم صححه النووى ونقله غيره عن أصحاب الشافعى وكذلك الشيخ زكريا الأنصارى فى لب الأصول جعله أصح وقد جزم ابن السبكي فى جمع الجوامع بأنه لا يجب العزم على المؤخر وبالغ فى رده فانظره فى سلم الوصول (ويجب تكرار ذلك) أى العزم على الفعل فى باقى الوقت (كلما ذكر الأمر لأنه إذا ذكر) الأمر (ولم يعزم على الفعل صار مصراً على العناد وهـذا لا يجوز) وتقدم عن القائلين بوجوب العزم أنه لا يجب تجديد العزم بل ينسحب على آخر الوقت كانسحاب النية على أجزاء العبادة الطويلة كما قال إمام الحرمين وليس فى ذلك تفصيل بين ما إذا ذكر الأمر أو لم يذكره (وأما الفعل المأمور به فإن كان فى اللفظ ما يدل على تكراره) كأن يكون معلقاً

على شرط نحو إن كنتم جنباً فاطهروا أو مقيدا بوصف كقوله تعالى والزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والسارق والسارقة فاقطعوا . أومن دليل خارجى يدل على التكرار نحو أقيموا الصلاة فإن حديث المعراج دل على تكرارها فى كل يوم خمس مرات (وجب تكراره) أى بتكرر الشرط والصفة عند بعض أصحابنا وهم القائلون بأن مطلق الأمر يقتضى التكرار والقائلون بأن مطلقه لا يقتضى التكرار ومعلقه يقتضيه لأن الشروط علل (وإن كان مطلقاً) بأن لم يكن فى اللفظ ما يدل على تكرار من تقييد شرط أو صفة أو نحوها من قرائن التكرار (ففيه وجهان من أصحابنا من قال يجب تكراره) حيث لا مانع من التكرار نحو أقتل العبد أو أعتقه (على حسب الطاقة) لتخرج أوقات الضرورة كأوقات الأكل والشرب والنوم والغائط فيستوعب المأمور بالفعل المطلوب ما يمكنه استيعابه مرة زمان العمر ليخرج عن عهدة الأمر لانتفاء مرجح بعضه على بعض .

(ومنهم من قال لا يجب أكثر من مرة واحدة إلا بدليل يدل على التكرار كحديث المعراج الدال على كون الصلوات المفروضة خمساً (وهو الصحيح) وعليه جماعة من المحققين واختاره الحنفيه وابن الحاجب والآمدى والجوينى والبيضاوى قال السبكى وأراه رأى أكثر أصحابنا اهـ . وذلك لأطباق أهل اللغة على أن هيئة الأمر لا دلالة لها إلا على الطلب فى خصوص زمان وخصوص المطلوب من قيام أو قعود وغيرها . إنما هو من دلالة المادة ولا دلالة لها إلا على مجرد الفعل فحصل من مجموع الهيئة والمادة أن تمام مدلول الصيغة هو طلب الفعل فقط والبراءة بالخروج عن عهدة الأمر تحصل بفعل المأمور به مرة واحدة لتحقق ما هو مطلوب بإدخاله في الوجود ، وقال الرازى فى المحصول إن صيغة افعل لطلب إدخال ماهية المصدر فى الوجود فوجب أن لا يدل على التكرار و بيانه أن المسلمين أجمعوا على أن أوامر الله تعالى منها ما جاء على التكرار كما فى أقيموا الصلاة ومنها ما جاء على غير التكرار كما فى الحج وفى حق العباد أيضاً لا يفيد التكرار فان السيد إذا أمر عبده بدخول الدار وشراء اللحم لم يعقل منه التكرار ولو ذمه السيد على ترك

التكرار للامه العقلاء ولو كرر العبد الدخول حسن من السيد أن يلومه وقد يفيد التكرار كالحفظ دابتى فانه إذا حفظها ثم أطلقها يذم . إذا ثبت هذا فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الأصل فلا بد من جعل اللفظ حقيقة فى القدر المشترك بين الصورتين وما ذاك إلا طلب إدخال ماهية المصدر فى الوجود فوجب أن لا يدل على التكرار لأن الدال على القدر المشترك بين الصورتين المختلفتين لا دلالة له على ما تمتاز به إحدى الصورتين عن الأخرى لا بالوضع ولا بالاستلزام إلا أنه لا يمكن إدخال تلك الماهية فى الوجود بأقل من المرة فصارت المرة من ضروريات الاثبات بالمأمور به اه .

واستدل المصنف بقوله (والدليل على أن إطلاق الفعل يقتضى ما يقع عليه الاسم ألا ترى أنه لو حلف ليفعلن بر بمرة واحدة فدل أن الاطلاق لا يقتضى أكثر من ذلك) .

﴿ فصل ﴾ فأما إذا علق الأمر بشرط مثل أن يقول إذا زالت الشمس فصل فهل يقتضى التكرار إن قلنا إن مطلق الأمر يقتضى التكرار فالمعلق بالشرط مثله) بل أولى لأن الشروط اللغوية أسباب والحكم يتكرر بتكرر سببه فيجتمع أمران للتكرار الوضع والسببية (وإن قلنا إن مطلقه لا يقتضى التكرار ففى المعلق به وجهان) للأصحاب (ومن أصحابنا من) خالف أصله لأجل السببين الناشئين من التعليق (قال يقتضى التكرار كلما تكرر الشرط) فى تكملة الإبهاج لا بد من تحرير محل النزاع قبل الكلام قال الآمدى ومن تبعه ما علق المأمور به من الشرط أو الصفة إما أن يكون ثبت كونه علة لوجوب الفعل مثل الزانية والزانى فاجلدوا ونحو قولنا ان كان هذا المائع خمراً فهو حرام فإن الحكم يتكرر بتكرره اتفاقاً وإن لم يثبت كونه علة بل يتوقف عليه الحكم من غير تأثير له كالإحصان الذى يتوقف عليه الرجم فهو على الخلاف قال وهو مقتضى كلام ابن برهان فى الوجيز ووافق عليه صفى الدين الهندى مع تمثيله للصفة بالسارق والسارقة ثم قال واعلم أنه مناف لكلام الامام والمصنف البيضاوى لأن مقتضى كلامهما أن الخلاف

جار مطلقاً ألا تراهما وقد مثلا للصفة بقوله تعالى والسارق والسارقة مع ثبوت كون السرقة علة للقطع وكذا قولهما فى الدليل الآتى إن شاء الله تعالى الترتيب يفيد العلية فيتكرر بتكررها فعندهما المانع لإفادة ترتيب الحكم على الوصف العلية قال ويتجه ان يقال فى الجمع بين الطريقتين إن الآمدى ومن سلك طريقه فرضوا الكلام مع من يعترف بأن ترتيب الحكم على الوصف يفيد العلية والإمام تكلم فى أصل المسألة مع المخالفين فى الوصفين قال وأما ما فى شرح هـذا الكتاب للأسفراييني من تخصيص محل الخلاف بما إذا كان لكل من الشرط والصفة صلاحية العلية فغير سديد انتهى كلام السبكى فى الإبهاج .

(ومنهم من قال لايقتضى التكرار وهو الأصح لأن كل مالا يقتضى التكرار إذا كان مطلقاً لم يقتض التكرار إذا كان معلقاً بالشرط) فى هـذا وقع النزاع والقائلون باقتضاء المعلق بالشرط التكرار قالوا إن ترتيب الحكم على الوصف والشرط المناسبين يشعر بعلية ذلك الوصف أو الشرط لذلك الحكم فيتكرر بتكررهما قالوا وإنما لم يتكرر الطلاق فى قوله إذا دخلت الدار فأنت طالق بتكرر الدخول لأن العبد وان وجد منه ما يدل على أنه جعل الشيء علة لا معتبر بعلته إذ لا ولاية فى وضع الأحكام تكليفية كانت أو وضعية حتي لو قال أعتقت غانما لسواده لا يعتق عبيده السود الآخرون وحينئذ لم يتكرر الطلاق فى مثالنا لعدم اعتبار تعليله لا لأن الترتيب لايفيد العلية (وكذا لطلاق لا فرق بين أن يقول أنت طالق وبين أن يقول إذا زالت الشمس فأنت طالق) من جهة عدم إفادة التكرار وإنما الشرط يفيد تخصيص الحالة التى اقتضاها الإطلاق بحالة مخصوصة كقوله لوكيله طلق زوجتى إن دخلت الدار أوأخبر به إذا كان قائما ففائدة الشرط تخصيص الحالة التى يقتضيها الإطلاق بحالة الدخول والقيام .

﴿ فصل ﴾ فأما إذا تكرر الأمر بالفعل الواحد بأن قال صل استفيد من تمثيله أن فى محل الخلاف الآتى ذكر ما اجتمع فيه شروط أربعة الأول اتحاد الفعلين الثانى أن يكونا متعاقبين الثالث أن يكون المأمور به مما يمكن تكراره

الرابع أن يكون الثانى غير معطوف على الأول فإن لم يتحد الفعلان وجب العمل بهما قطعاً ولا خلاف في ذلك سواء أمكن الجمع بينهما كصل وصم أو امتنع كصل وأد الزكاة أو اتحد الفعلان لكن لم يكونا متعاقبين بأن فصل بينهما فاصل وجب العمل بهما قطعاً سواء تعلقا بمتماثلين أو متخالفين و إن كان المأمور به مما لايمكن تكراره نحو اقتل زيدا أو أعتق العبد أعتق العبد فالثانى تأكيد قطعاً و إن كان الثانى معطوفاً على الأول قيل لا خلاف هنا فى الحمل على التأسيس لأن الشيء لايعطف على مثله وصرح بذلك الصفى الهندى وغيره وقيل فيه قولان والراجح عند التاج السبكي وغيره الحمل على التأسيس ـ لا قتضاء العطف المغايرة من غير معارض (فإن قلنا إن مطلق الأمر يقتضى التكرار فتكرار الأمر يقتضى التأكيد) لأن التكرار مستفاد من الأمر وضعا فيكون الثانى اتأكيد ما استفيد (و إن قلنا إنه يقتضى الفعل مرة واحـــدة ففيه) أى ففي اقتضاء الأمر بالفعل المكرر التكرار (وجهان أحدهما انه تأكيد وهو قول الصيرفى) هو أبوبكر محمد بن عبد الله المعروف بالصيرفى الفقيه الشافعى أخذ الفقه عن أبي العباس بن سريج . واشتهر بالحذق فى النظر والقياس وعلم الأصول وكان أعلم بالأصول بعـــد الشافعى توفى لثمان بقين من شهر ربيع الآخر سنة ثلاثين وثلثمائة وقد شرح رسالة الإمام الشافعى و بهذا القول قال الجبائى و بعض الشافعية مستدلين بأن التكرار قد كثر فى التأكيد فالحمل على ما هو الأكثر أولى و بأن الأصل البراءة من التكليف المكرر فلا يصار إليه مع الاحتمال (والثانى أنه استئناف وهو الصحيح) و إليه ذهب الأكثرون (والدليل عليه أن كل واحد من الأمرين يقتضى إيجاب الفعل عند الاضطرار) لأن دلاله كل لفظ على مدلول مستقل هو الأصل وظاهر كل كلام الإفادة لا الاعادة (فإذا اجتمعا أوجبا التكرار كما لو كانا فعلين) ولأن التأسيس أكثر والتأكيد أقل فالحمل على ماهو الأكثر أولى وإذا تقرر رجحان هذا المذهب عرف بطلان القول بالوقف بناء على التعارض :

(باب فى أن الأمر هل يقتضى الفعل على الفور أولا إذا ورد الأمر بالفعل مطلقا) أى خاليا عن القرائن الدالة على أنه للفور (وجب) على من أراد التأخير أول الوقت (العزم على الفعل على الفور) فى باقى الوقت (كما مضى فى الباب قبله وهل يقتضى) الأمر (الفعل على الفور) بمعنى وجوب المبادرة فى الإتيان بالمأمور به عقب ورود الأمر (بنيت) المسألة (على التكرار فإن قلنا) بقول القائل (إن الأمر يقتضى التكرار على حسب الاستطاعة) قيد به ليخرج أوقات الضرورة (وجب) الفعل (على الفور لأن الحالة الأولى داخلة فى الاستطاعة فلا يجوز إخلاؤها من الفعل) وإلا لزمه الترجيح بلا مرجح وهو باطل فالفور ضرورى للقائل باقتضاء الأمر التكرار (وإن قلنا) بقول القائل (إن الأمر لا يقتضى الفعل مرة واحدة فهل يقتضى ذلك) الفعل (على الفور فيه وجهان لأصحابنا أحدهما أنه لا يقتضى الفعل على الفور) ولا يدفعه وهو قول معظم الشافعية ونسب إلى الشافعى نفسه قال إمام الحرمين وهو اللائق بتصريحاته فى الفقه وإن لم يصرح به فى مجموعاته في الأصول اه وهذا هو الصحيح الذى عليه مشائخ الحنفية والخلاف بين أبى يوسف ومحمد فى الحج فى أنه فورى كما هو قول أبى يوسف أو على التراخى كما هو قول محمد ابتداء لاستناد له على هذا فهنا لا خلاف بينهما فى فى أن الأمر المطلق للفور (ومن أصحابنا من قال يقتضى ذلك) أى الفعل (على الفور وهو قول الصيرفى والقاضي أبى حامد) احمد بن عامر بن بشير بن حامد المروزى الفقيه الشافعى أخذ الفقه على أبى اسحاق المروزى وكان إماما لا يشق غباره أخذ عنه فقهاء البصرة توفى سنة اثنين وسبعين وثلاثمائة (والأول أصح لأن قوله أفعل يقتضى إيجاب الفعل من غير تخصيص بالزمان الأول دون الثانى) يعنى أنه موضوع لطلب الفعل وهو قدر مشترك بين طلبه على الفور وطلبه على التراخى من غير أن يكون فى اللفظ اشعار بكونه فوراً أو تراقيا فالتراخى والفور خارجان عن مدلوله وإنما يفهمان بالقرائن (فإذا صار ممتثلا بالفعل فى الزمان الأول وجب أن يصير ممتثلا فى الزمان الثانى ولأنه يحسن من السيد أن يقول لعبده أفعل الفعل

الفلانى فى الحال أوغدا ولو كان كونه فورا داخلا فى لفظ افعل لكان الأول تكرارا والثانى نقضا وأنه غير جائز (فأما إذا ورد الأمر مقيداً بزمان نظرت) فى ذلك الزمان فإما أن يعين الشارع ابتداءه وانتهاءه وهو المؤقت أولا وهو المطلق والأول إما مساو لفعل العبادة كصوم رمضان أو ناقص عن فعلها وقصد إيقاع جميعهـا فيه فهو تكليف بما لا يطاق أو زائد على فعلها وهو الموسع وقد ذكر المصنف المضيق والموسع فقال (فإن كان يستغرق العبادة كالصوم فى شهر رمضان لزمه فعلها على الفور عند دخول الوقت و إن كان الزمان أوسع من قدر العبادة كصلاة الظهر) وقتها (مابين الزوال) أى زوال الشمس (إلى أن يصير ظل كل شيء مثله وجب الفعل فى أول الوقت موسعا) عند عامة الشافعية وجمهور الحنفية بمعنى أن جميع أجزاء الوقت وقت لأداء ذلك الواجب فيه وذلك لأن قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل عام لجميع أجزاء ذلك الوقت وليس المـراد تطبيق أول الصلاة على أول الوقت وآخرهما على آخره ولا إقامة الصلاة فى كل وقت من أوقاته حتى لايخلو جزء منه عن صلاة إذ هو خلاف الإجماع ولا تعيين جزء منه لاختصاصه بوقوع الواجب فيه إذ لادلالة للفظ عليه فلم يبق إلا أنه أراد أن كل جزء منه صالح لوقوع الواجب فيه ويكون المـكلف مخيرا فى إيقاع الفعل فى أى جزء شاء ضرورة امتناع قسم آخر وهو المطلوب ويدل على إرادة هـذا الاحتمال حصول الإجزاء عن الواجب بأداء الصلاة فى أىّ وقت منه كذا فى الإحكام للآمدى (ثم اختلفوا) أى القائلون بالواجب الموسع بعـد ذلك فى أنه هـل (يجب) على من أراد تأخير الفعل عن أول الوقت (العزم فى أول الوقت) على الفعل فى باقيه (بدلا عن الصلاة فيه) أى فى أول الوقت (فمنهم من لم يوجب ذلك) ومشى عليه التاج السبكى ، فى جمع الجوامع وذلك لعدم دلالة الأمر بالأداء عليه ولأنه لو وجب العزم بدلا عن الفعل لما وجب الفعل بعده ولما جاز المصير إليه مع القدرة على الأصل كما هو فى سائر الأبدال مع مبدلاتها ولكان من أخر الصلاة عن أول الوقت مع الغفلة عن العزم عاصياً لـكونه تاركا للأصل و بدله كيف وأن

الأمر بإيجاب الصلاة ليس فيه تعرض للعزم فإيجابه يكون زيادة على مقتضى الأمر ثم جعل العزم بدلا عن صفة الفعل بعيد لأنه من أفعال القلوب اهـ (ومنهم من أوجب العزم بدلا عن الفعل فى أول الوقت) ليتميز الواجب عن المندوب المشارك فى مطلق جواز الترك وأجابوا عما تقدم بأن العزم بدل عن إيقاع الفعل فى أول الوقت لا عن أصله حتى يكون موجبا لسقوط الفعل مطلقا ومعنى بدليته أنه مخير بينه وبين تقديم الفعل والمصير إلى أحد المخيرين غير مشروط بالعجز عن الآخر لأنه من باب التيمم مع الوضوء ولم يعص الغافل لعدم تكليفه والأمر وإن لم يكن متعرضا للعزم فلا يلزم منه امتناع جعله بدلا لأنه لا يلزم من انتفاء بعض المدرك انتفاء الكل وكون العزم الذى هو من صفات القلوب بدلا عن الفعل ليس ببعيد ونظيره الفدية فى حق الحامل عند خوفها على جنينها وكذلك المرضع على ولدها بدلا عن تقديم الصوم وهو صفة للفعل والندم توبة وهو من أعمال القلوب وقد جعل بدلا عما فرط من الطاعات اهـ من إحكام الآمدى (وقال أبو الحسن الكرخى) وهو عبيد الله بن الحسين دلال بن دلهم أبو الحسن الكرخى أخذ الفقه عن أبى سعيد البردعى انتهت إليه رياسة الحنفية وهو من المجتهدين فى المسائل وعنه أخذ الجصاص وأبو على الشاشى والقدورى والدامغانى ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة أربعين وثلثمائة ليلة النصف من شعبان والكرخ قرية بنواحى العراق (يتعلق الوجوب) أى وجوب الأداء (إما بالفعل) أى بفعل العبادة بالشروع فيها فيتصف ذلك الفعل بالوجوب وإما قبل الشروع فيه فهو جائز الفعل وجائز الترك إلى أن يجىء آخر الوقت الذى يسع مقدار الوضوء والصلاة فحينئذ يتصف بأنه متحتم الفعل ممنوع الترك قيدنا بوجوب الأداء لأن الوجوب بمعنى الثبوت فى الذمة وشغلها بذلك بأول الوقت (أو بأن يضيق الوقت) بأن لم يبق منه إلا ما يسع الوضوء أو الصلاة فحينئذ يتوجه عليه الطلب الجازم بفعل العبادة بحيث لو أخرها يكون آثما وهو المسمى بوجوب الأداء وهو موافق لقول جمهور الحنفية فى أن الوجوب بأول الوقت ، واعلم أنه نقل عن الإمام روايات أصحها رواية

الجصاص عنه وهى أن الوقت كله وقت الفرض وعليـه أداؤه فى أى جزء منه وإن أخره لا يأثم لعدم الوجوب المضيق فإن أخره عن وقت الوجوب المضيق أثم وهذه الرواية هى الصحيحة المعتمد عليها .

(وقال أكثر أصحاب أبى حنيفة يتعلق الوجوب) يعنى وجوب الأداء الذى هو طلب تفريغ الذمة لا الوجوب الذى هو شغل الذمة فإنه يثبت بأول الوقت (بآخر الوقت) وذلك لأنه لو كان واجب الأداء فى أول الوقت أو وسطه لما جاز تركه مع القدرة عليـه ولأثم بذلك لـكن تركه أول الوقت أو وسطه جائز وعدم إثمه ثابت فلم يكن واجب الأداء وإنما الذى يتحقق فيه وجوب الأداء بحيث لا يجوز التأخير عنه ويلحقه بذلك الإثم هو آخر الوقت . واعلم أن جمهور الحنفية قائلون بما قال به الشافعية من إثبات الواجب الموسع وهو الصحيح عنـدهم والمعول عليه عندهم أن الجزء الأول متعين لسببية الوجوب إذا اتصل به الأداء لعدم المزاحم وإلا تنتقل السببية منه إلى الثانى ثم إلى الثالث وهكذا فإن لم يتصل به الأداء إلى آخر الوقت تقررت السببية فيـه لعدم ما ينتقل إليه بعده فإن خرج الوقت فالسبب كل الوقت فى حق القضاء وقالوا إن نفس الوجوب بأول الوقت ووجوب الأداء بأمره ، فصحة الصلاة عند الشافعية فى أول الوقت بناء على أن الخطاب قد توجه على سبيل التخيير وأما على المختار عند الحنفية فصحة الصلاة فى أول الوقت أو وسطه بناء على انعقاد السبب لا لتوجه الخطاب والخطاب إنما يتوجه فى آخره لا فى أوله كذا فى العطار فما عدا هذا أقوال ساقطة مطروحة لا اعتبار بها ولا حاجة إلى ذكرها والاشتغال بردها وقد ذكرها المصنف فقال (واختلف هؤلاء) أى القائلون بأن الوجوب يتعلق بآخر الوقت فى المؤدى قبل مجيء وقت وجوب الأداء كما ذكره بقوله (فيمن صـلى أول الوقت فمنهم من قال إن ذلك) أى المؤدى فى الوقت قبل مجيء وقت وجوب الأداء (نفل لأنه متمكن من تركه فى أول الوقت لا إلى بدل ولا إثم وهـذا حد النفل إلا أن المطلوب يحصل بأدائه وهو إظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض كمن

توضأ قبل دخول الوقت يقع نفلا لأنه إنما يجب للصلاة فما لم يحضر وقتها لا توصف بالوجوب ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت ولذا قال (فإن جاء آخر الوقت وليس من أهل الوجوب) بأن مات أو جُنَّ أو صارت حائضاً أو نفساء (فلا كلام فى أن ما فعله كان نفلا و إن كان من أهل الوجوب منع ذلك الفعل الذى فعله من توجه الفرض) (عليه فى آخر الوقت ومنهم من قال فعله فى أول الوقت مراعى) أى موقوف لا يتصف بفرضية ولا بنفلية بحسب ما عند الخلق لأن الفعل فى الواقع ونفس الأمر إما واجب أو نفل فإن كان الله قد علم أن المكلف يبقى بصفة التكليف إلى آخر الوقت فان الفعل واجب عند وقوعه فى الواقع ونفس الأمر و إن كان الله قد علم أنه لا يبقى بصفة التكليف آخر الوقت فالفعل عند وقوعه فلا اعتراض بأن هذا أى عدم اتصاف الفعل بالفرضية والنفلية مخالف للقواعد لأن المخالف للقواعد هو عدم اتصافه بهما بحسب الواقع و نفس الأمر لا بحسب ما عند الخلق والموقوفات فى الشرع كثيرة (فإن جاء آخر الوقت وهو من أهل " جوب علمنا أنه فعل واجباً و إن لم يكن من أهل الوجوب علمنا أنه فعل نفلا) كزكاة المعجلة قبل الحول فإنه إذا عجل شاة من أربعين شاة إلى الساعى ثم تم الحول وفى يده ثمان وثلاثون له أن يسترد المدفوع إن كان قائماً و إن كان الساعى تصدق به كان تطوعاً ولو تم الحول وفى يده تسع و ثلاثون كان المؤدى زكاة وكالجزء الأول من الصلاة لا يوصف بالوجوب ما لم يتصل بباقى أجزاء الصلاة فان اتصل بمجموعها يوصف بالوجوب و إلا فلا . ومن أصحاب الشافعى من قال بتعلق الوجوب بأول الوقت فان أخر فهو قضاء وقد أنكر بعض الشافعية هذا القول وقال إنه لا يعرف فى مذهبنا كما أنكر بعض الحنفية هذه الأقوال وقال إنها لا تعرف فى مذهبنا .

(والدليل على ماقلناه من الوجوب الموسع الى آخر الوقت (أن المقتضى للوجوب هو الأمر وقد تناول ذلك أول الوقت بقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس) أى زوالها أو غروبها إلى غسق الليل (فوجب أن يجب فى أوله) وقول

جبريل عليه السلام فى حديث الإمامة يامحمد هذا وقت الأنبياء من قبلك والوقت مابين هذين الوقتين ، رواه أبو داود والترمذى وقال حسن صحيح وابن حبان فى صحيحه والحاكم وقال صحيح الإسناد وقوله عليه الصلاة والسلام إن للصلاة أولا وآخراً أى لوقتها وإن أول وقت الظهر حين تزول الشمس وآخر وقتهاحين يدخل العصر ، الحديث رواه الترمذى يتناول جميع أجزاء الوقت وليس المراد من تطبيق الصلاة على أوله وآخره تمام الاستدلال على ما تقدم . ثم الإجماع على وجوبها على من بلغ أو أسلم أو طهرت فى وسط الوقت أو آخره والباقى منه يسعها ولو كان الوجوب متعلقاً بأوله لما وجبت عليهم بعد فوات أوله كما لو فات جميع الوقت فى هذه الأحوال على أن الواجب إنما يتأدى بنية الفرض لا بنية النفل ولا بمطلق النية ولو كان نفلا كما زعم لتأدى بمطلق النية ولاستوت فيه نية الفرض والنفل وقولهم وجد فى المؤدى حدّ النفل لأنه لا يثاب على تركه فاسد لأنه ليس بترك بل هو تأخير بإذن الشرع كذا فى التحبير شرح التحرير (فإن فات الوقت الذى علق عليه فعل العبادة فلم يفعل فهل يجب القضاء) فى المثل المفعول أى المدرك بماثله . بالفعل كالصلاة للصلاة والصوم للصوم بالأمر الأول أو بأمر جديد (فيه وجهان) للأصحاب (من أصحابنا من قال يجب) القضاء بالنص الأول الدال على وجوب الأداء و به قالت الحنابلة وعامة أهل الحديث والقاضى أبو زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام من الحنفية ومتابعيهم و بيان ذلك أن الأداء قد صار مستحقا عليه ومعلوم بالاستقراء أن المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالأداء أو بالإسقاط أو بالعجز ولم يوجد الكل فيبقى كما كان وخروج الوقت بنفسه لا يصلح مسقطا بل هو يقرر ترك الامتثال وما عليه من العهدة و إنما يصلح باعتبار العجز ولم يوجد العجز إلا فى حق إدراك الفضيلة لبقاء القدرة على الأصل لكونه مقصود الوجود منه حقيقة وحكما فيتعذر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت إلى الاثم إن تعمد التفويت و إلى عدم الثواب إن لم يكن تعمد و يبقى أصل العبادة الذى هو المقصود مضمونا عليه لمقدرته عليه فيطالب بالخروج عنه كما فى حقوق العباد فإن

قيل الواجب بصفة لايبقى بدون الصفة قلنا هذا إذا كان الوصف مقصوداً ونحن نعلم أن نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لأن معنى العبادة فى كون الفعل عملا بخلاف هوى النفس أو فى كونه تعظيما لله تعالى وهذا لايختلف باختلاف الأوقات وأما عدم صحة الأداء قبل الوقت فليس لكونه مقصوداً بل لكونه سبباً للوجوب والأداء قبل السبب لايجوز وإنما قيدنا القضاء بالمثل المفعول لأن القضاء بالمثل الغير المفعول كالفدية للصوم لاخلاف للحنفية فيه بل قالوا انه يجب بسبب جديد (ومنهم من قال لايجب القضاء إلا بأمر ثان) لو قال لسبب آخر أو بدليل آخر لكان اشمل . وهو قول أكثر الأصولين منهم العراقيون من الحنفية وعامة الشافعية والمعتزلة (وهو الأصح لأن ما بعد الوقت لم يتناوله الأمر) فقول القائل افعل هذا يوم الجمعة لايتناول فعله فى غيره و إذا لم يتناوله لم يدل عليه بنفى ولا إثبات (فلا يجب الفعل فيه) أى فيما بعد الوقت كما لايجب الفعل (قبله) لعدم تناول الأمر إياه وأيضا لو وجب القضاء بالأمر الأول لاقتضاه وله قتضاه لكان أداء فيكونان سواء والجواب أن مقتضى صم م الجمعة امران الصوم وكونه يوم الجمعة فإذا عجز عن الثانى لفواته بقى اقتضاء الصوم لافى خصوص السبب ولا فى غيره وعلية حسن الصوم والصلاة ومصلحتهما بعد الوقت كقبله لأن المقصود بهما تعظيم الله ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الأوقات وتشبيه المصنف ما بعد الوقت بما قبله فى عدم الوجوب لعدم تناول الأمر إياه مندفع بأن الكلام فى الواجب ولا واجب قبل الوقت وقولهم لو وجب بالأمر الأول لكان اداء ممنوع لأنه إذا فات الوقت بقى الواجب مع نقص الواجب فيه فكان ايقاعه بعد الفوات قضاء وأيضا هو مشترك الإلزام ومشترك الإلزام لا يلزم فيقال لوكان القضاء بأمر جديد لكان أداء لأنه أمر أن يفعله فى وقته المعين فكان كالأمر ابتداء فما كان جوابكم على هذا هو جوابنا على ذاك وفى نور الأنوار على المنار وقضاء الحضر فى السفر أربع ركعات وقضاء السفر فى الحضر ركعتين وقضاء الجهر فى النهار جهرا وقضاء السر فى الليل سرا يؤيد ما ذكرنا يعنى أن القضاء بالأمر الأول وقضاء

الصحيح صلاة المريض بعنوان الصحة وقضاء المريض صلاة الصحيح بعنوان المرض يؤيد ما ذكره .

﴿ فصل ﴾ فأما إذا أمر بعبادة) صلاة كانت أو صوما (فى وقت معين ففعلها) كلها (فى ذلك سمى) ذلك الفعل (أداء على سبيل الحقيقة) اتفاقاً (ولا يسمى قضاء إلا مجازاً) قال فى لب الأصول وشرحه غاية الوصول الأداء فعل العبادة فى وقتها ففعل بعضها فيه ولو ركعة و بعضها بعده لا يكون أداء حقيقة كما لا يكون قضاء كذلك بل يسمى أحدهما مجازا بتبعية ما فى الوقت لما بعده أو بالعكس وهذا ما عليه الأصوليون وأما فقهاء الشافعية فاعتبروا الركعة فى الأداء ، ودونها فى القضاء فقالوا ان كان المؤدى ركعة فى الوقت والباقى بعده واجبة كانت أومندوبة فهو أداء و إلا بأن كان المؤدى دون الركعة فى الوقت والباقى بعده فهو قضاء وتمسكوا بخبر الصحيحين من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة أى مؤداة والحديث قد لايدل لهم لاحتمال أنه فيمن زال عذره كجنون وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة فيجب عليه ووقت العبادة زمن مقدر لها واسعا كان أوضيقا فما لم يقدر له زمن لايسمى فعله أداء ولا قضاء اصطلاحا وإن كان الزمان ضروريا لفعله اه . (فأما إذا دخل فيها فأفسدها أو نسى شرطامن شروطها فأعادهاوالوقت باق سمى إعادة) وللشافعية فى تعريف الإعادة طريقان الأول وهو المشهور عندهم وجزم به الإمام الرازى وغيره ورجحه ابن الحاجب أنها فعل الشىء ثانيا فى وقت الأداء لخلل فى فعله أولا من فوت شرط أو ركن كما صرح به القاضي أبو بكر وغيره قالوا ولابد أن يكون فوات الركن أو الشرط لعذر منه سهوا أو عجزاً عن إزالة النجاسة أما لو فعل ذلك عمداً مع القدرة عليه فلا اعتداد بفعله وحينئذ فلا يسمى الفعل الثانى إعادة كما نبه الآمدى فى الإحكام والجلال المحلى والمصنف أيضاً وعلى هذا فالإعادة قسم من الأداء أخص منه وقيل لعذر أى لخلل فى فعله أولا أو حصول فضيلة لم تكن فى فعله أو لا بناء على أن العذر أعم من الخلل وهو ما ينقطع به اللوم فالصلاة المفعولة فى وقت الأداء جماعة بعد فعلها على الانفراد

من غير خلل إعادة على هذا لحصول فضيلة الجماعة دون الأول لانتفاء الخلل وعلى هذا فالإعادة أعم من الأداء وعلى هـــذا جرى صاحب جمع الجوامع وصاحب لب الأصول ومن تبعهم والشيخ أبو اسحاق مشى على الأول (وإن فات الوقت وفعلها بعد فوات الوقت سمى قضاء) وعند أصحاب أبى حنيفة الأداء والقضاء من أقسام المأمور به مؤقتاً كان أو غير مؤقت فالأداء عندهم تسليم عين ما يثبت بالأمر واجبا كان أو نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالأمر ومعنى تسليم العين والمثل فى الأفعال والأعراض إيجادها والإتيان بها والإعادة فعل مثل الواجب لخلل غير الفساد وغير صحة الشروع ثم الإعادة واجبة فى كل صلاة أديت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للأول لأن الفرض لايتكرر وعلى هذا تكون الإعادة قسما من الأداء والمراد من المأمور فى تعريف الأداء مايشمل الفعل المحكوم به أولا وبالذات والمحكوم به ثانياً وبالعرض .

(باب الأمر بأشياء على جهة التخيير والترتيب إذا خير الله بين أشياء) معينة خرج به ما إذا كانت غير معينة فإنه تكليف بما لايطاق (مثل كفارة اليمين خير الله فيها بين العتق والصيام والكسوة) قال الله تعالى « لايؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ماتطعمون به أهليكم أوكسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم واحفظوا أيمانكم كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون » فإن فى هذه الآية الأمر بالكفارة على سبيل التخيير بين هـــذه الأشياء وذلك لأن جملة قوله تعالى فكفارته وإن كانت خبرية اللفظ انشائية المعنى فهى فى قوة أن يقال فليكفر بإطعام عشرة مساكين وقد عطف عليه الكسوة والتحرير فكل واحد واجب على البدل لا الجمع على ماتقتضيه كلمة أو (فالواجب منهما واحد غير معين) عند جمهور الفقهاء والأشاعرة واختاره الآمـــدى وابن الحاجب ويعرف بالواجب المخير والمراد بالواحد الغير المعين القدر المشترك بين تلك الأشياء وهو المفهوم الكلى لامن حيث تحققه فى جزئى معين بل من حيث تحققه

فى جزئى غير معين وفى التيسير شرح التحرير إن قيل كل واحد بعينه خير فيه المكلف بين الفعل والترك ولا يتحقق أحد هذه الأمور إلا فى ضمن واحد بعينه فيلزم أن يكون الواجب خير فيه بين الفعل والترك وهذا ينافى الوجوب والجواب أن الواجب إنما هو الواحد المبهم والمخير فيه بين الفعل والترك إنما هو واحد بعينه والمبهم وإن لم يكن له تحقق إلا فى الواحد منهما بعينه لكن التخيير فيه بين الفعل والترك لا يكون تخييرا فى المبهم إذ ترك الواحد منهما بعينه لا يستلزم ترك الكل بخلاف ترك المبهم فإنه يستلزم إذ نفى الأعم يستلزم نفى الأخص وليس معنى الواجب المبهم أنه مأخوذ بشرط الإبهام بل بمعنى أنه لا يعينه الموجب بأن يطلب من المكلف إيقاع ذلك الواحد فى ضمن أى واحد ولو كان مأخوذا بشرط الإبهام لما كان له تحقق فى الخارج لما أن الماهية بشرط عدم التعين لا يمكن تحققها ، بل المعتبر إنما هو الماهية لا بشرط شىء ولكون المعتبر الماهية المطلقة لا بشرط الإبهام سقط الواجب عن المكلف بالإتيان بواحد بعينه لأن المطلق فى ضمن الفرد الخاص (فأيها فعل) المكلف (فقد فعل الواجب) لتحقق الماهية فى ضمنه (وإن فعل المكلف الجميع سقط الفرض بواحد منها والباقى تطوع) قال فى لب الأصول وشرحه غاية الوصول المختار إن فعلها مرتبة فالواجب أى المثاب عليه ثواب الواجب أولها وإن تفاوت لتأدى الواجب به من حيث إنه مبهم أو فعلها كلها معا فاعلاها ثوابا الواجب لأنه لو اقتصر عليه لأثيب عليه ثواب الواجب الأكمل فضم غيره إليه لا ينقصه عن ذلك وإن تركها كلها عوقب بأدناها إن عوقب لأن فعله من حيث إنه مبهم لم يعاقب عليه فإن تساوت وفعلت معاً أو تركت فثواب الواجب والعقاب على واحد منها وقيل الواجب فيما إذا تفاوت أعلاها وفيما إذا تساوت أحدها وإن فعلت مرتبة لما مر يعنى من أنه لو اقتصر عليه لأثيب عليه ثواب الواجب فإن تركت فحكمه موافق للمختار ويثاب ثواب المندوب فى كل قول على غير ما ذكر لثواب الواجب (وقالت المعتزلة الثلاثة كلها واجبة فإن أرادوا بوجوب الجميع تساوى الجميع فى الخطاب) وأنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الأفراد وأن للمكلف

أن يختار أيا كان (فهو وفاق و إنما الخلاف في العبارة دون المعنى) وهذا ماذهب إليه الإمام الرازى و إمام الحرمين من أن الخلف لفظى بناء على تفسير أبى الحسين لهذا القول بأنه لايجوز الإخلال بجميعها ولايجب الإتيان بها وللمكلف أن يختار أيا كان منها فهو بعينه مذهب أهل السنة والجماعة والخلف لفظى لأنهم إنما قالوا بوجوب الجميع بهذا المعنى فراراً من القول بوجوب واحد مبهم لأن العقل لايدرك فيه المصلحة بناء على عقيدتهم من التحسين والتقبيح و أن العقل يدرك الأحكام قبل الشرع اهـ شربينى على جمع الجوامع (و إن أرادوا بوجوب الجميع أنه مخاطب بفعل الجميع) فيثاب على فعل الجميع ثواب واجبات و يعاقب على تركها عقاب واجبات و يسقط الكل بواحد حيث اقتصر عليه لأن الخطاب تعلق بكل منهما بخصوصه على وجه الا كتفاء بواحد فالخلف بينه و بين ما قبله معنوى وعليه العضد وابن الحاجب قال السعد وهو مذهب بعض المعتزلة فيثاب و يعاقب على كل واحد منهما ولو أتى بواحد سقط الباقى عنه بناء على أن الواجب قد يسقط بدون الأداء (فالدليل على فساده أنه إذا ترك الجميع لم يعاقب على الجميع) لأن الخطاب تعلق بها على سبيل التخيير والبدل (ولو كان الجميع واجبا لعوقب على الجميع فلما لم يعاقب إلا على واحد دل على أنه هو الواجب) وعلم عدم العقاب على الجميع من الخطاب على التخيير والبدل لما أتى بكلمة أو المفيدة لذلك و إلا لأتى بالواو المفيدة للجميع .

(فصل) فأما إذا أمر بأشياء على الترتيب كالمظاهر أمر بالعتق عند وجود الرقبة وبالصيام عند عدمها وبالاطعام عند العجز عن الجميع فالواجب من ذلك واحد معين على حسب حاله فاذا كان موسرا ففرضه العتق و إن كان معسرا بأن لم يجد ثمنها فاضلا عن كفايته العمر الغالب واحتاجها لنحو مرض أو زمانة أو منصب ففرضه الصيام و إن كان عاجزا) عن الصيام لهرم أو مرض يدوم شهرين ظنا من العادة المستفادة فى مثله (ففرضه الإطعام فان جمع من فرضه العتق بين الجميع سقط الفرض عنه بالعتق و ما عداه تطوع وإن جمع من فرضه الصيام بين الجميع) بأن

تكلف الاعتاق والاطعام بقرض وصام الشهرين المتتابعين (ففرضه أحد الأمرين من العتق والصيام والاطعام تطوع وان جمع من فرضه الاطعام بين الجميع ففرضه واحد من الثلاثة كالكفارة المخيرة).

(باب) إيجاب مالا يتم المأمور إلا به . إذا أمر الآمر (بفعل ولم يتم ذلك الفعل إلا بغيره) وكان ذلك الغير مقدورا للمكلف بأن كان فى وسع المكلف الاتيان به وهو احتراز عن قدرة العبد على الفعل وداعيته المخلوقتين لله تعالى لاتتم الواجبات المطلقة كالصلاة وغيرها إلا بهما ولا يجب تحصيلهما ولا يتوقف الوجوب عليهما وجملة ما يتوقف الفعل إما أن يكون من فعل الله تعالى أو فعل العبد وكل منهما إما أن يتوقف عليه الوجوب أولا فالذى من فعل الله ويتوقف عليه الوجوب كالعقل وسلامة الأعضاء التى بها الفعل والذى لايتوقف عليه خلق قدرة العبد وداعيته والذى من فعل العبد ويتوقف عليه الوجوب إما أن يكون مقدورا أولا فغير المقدور لايتحقق معه وجوب إلا على القول بتكليف مالا يطاق ابهاج وقوله ولم يتم ذلك الفعل إلا بغيره يشمل بالوضع ثلاثة أشياء الجزء والسبب والشرط لكن الجزء غير مراد هنا لأن الأمر بالكل أمر به تضمناً ولا تردد فى ذلك وإنما المراد الشرط والسبب بناء على موافقة المصنف للأكثرين القائلين بوجوب المقدمة شرطا كانت أو سببا ويكون المراد من قوله المشروط والشرط الموقوف والموقوف عليه واكتفى بذكر الدليل فى الشرط لجريانه فى السبب أيضاً والمختار وجوب السبب والشرط ، والجزء إذا لم يكن مقدوراً سقط وجوبه إذا لم نقل بتكليف مالا يطاق ومن ضرورة ذلك عدم وجوب الكل وحينئذ يبقى وجوب ماسواه من الأجزاء لقوله صلى الله عليه وسلم إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ماستطعتم (نظرت) فى ذلك الأمر فاما أن يكون مقيدا أو مطلقا (فان كان ذلك) مقيدا بان كان (مشروطا) التكليف به(بذلك الغير)وذلك (كالاستطاعة فى الحج) فى قوله « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » فقيد الأمر بالاستطاعة فلا يجب بدونها (والمال فى الزكاة) فإن الأمر باداء الزكاة

مشروط بوجوب المال كما فى قوله تعالى « وآتو الزكاة » وقوله عليه الصلاة والسلام « هاتوا ربع عشر أموالكم » وكالجماعة والامامة فى الجمعة فهذه وأمثالها تسمى بالواجب المقيد فى اصطلاحهم ومقدمة هذا الواجب لايجب على المكلف تحصيلها ولذا قال (لم يكن الأمر بالحج والزكاة) والجمعة (أمراً بتحصيل ذلك) الشرط وذلك (لأن الأمر بالحج لم يتناول من لاستطاعة له) بل هو مخصوص بمن اتصف بوصف الاستطاعة (وفى الزكاة لم يتناول من لا مال له فلو ألزمناه ذلك) الشرط (ليدخل لأسقطنا شرط الأمر وهذا لايجوز وإن كان ذلك مطلقاً) أى لم يقيد إيجابه بما يتوقف عليه وجوده كما فى قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس ، وقوله تعالى وأقيموا الصلاة فان الأمر بإقامة الصلاة هنا مطلق غير مقيد بالوضوء مع توقفها شرعا عليه فهى وأمثالها واجب مطلق فى اصطلاحهم وقد يكون الواجب الواحد مقيداً بالنسبة لمقدمة ومطلقا بالنسبة لمقدمة أخرى فالواجب المطلق فى اصطلاحهم هو مالم يقيد ايجابه بما يتوقف وجوده عليه لامالم يقيد إيجابه بشىء أصلا فان ايجاب كل فعل مقيد تقديراً بوجوب محله والقدرة الممكنة فيه باتصافه بصفة التكليف إلى غير ذلك من شروط الوجوب كذا قاله الأبهرى وقال السيد الشريف فى حاشية الأبهرى على شرح المختصر إن الواجب المطلق مالا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وإنما أعيدت الحيثية لجواز أن يكون واجباً مطلقاً بالقياس إلى مقدمة ومقيدا بالنسبه إلى مقدمة أخرى فإن الصلاة بل التكاليف باسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهى بالقياس اليهما مقيدة وأما الصلاة بالقياس إلى الطهارة فواجب مطلق وبالجملة الاطلاق والتقييد أمران إضافيان ولا بد من قيد الحيثية فى حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف كذا فى سلم الوصول (غير مشروط) بشرط وجوبه لا وجوده وقد اختلف العلماء فى أن الأمر بالواجب المطلق هل هو أمر بالمقدمة حتى تكون المقدمة واجبة بنفى إيجاب الواجب فقال فريق نعم وقال فريق لا والقائلون بايجاب المقدمة اختلفوا ففريق من هؤلاء قالوا انها واجبة مطلقا بايجابه سببا كانت أو شرطا شرعيا كان كل منهما

أوعقليا أو عاديا وبه قال الأكثرون على ما ذكره ابن الحاجب فى مختصره والقاضى العضد فى شرحه عليه وابن الهمام فى تحريره وأكثر الفقهاء وهو أصح المذاهب الثلاثة عند الإمام وأتباعه وكذا الآمدى كما قاله الأسنوى وفريق من هؤلاء ذهب إلى أن المقدمة ان كانت سبباً وجبت بإيجاب الواجب لا ان كانت شرطا نظراً إلى أن السبب أشد تعلقا بالمسبب من تعلق الشرط بالمشروط والمراد من السبب هنا العلة وفريق ثالث من هؤلاء ذهب إلى أن المقدمة تجب بإيجاب الواجب المطلق إذا كانت شرطاً شرعيا فقط دون الشرط العقلى والعادى ودون السبب بأقسامه واليه جنح صاحب البديع من الحنفية وهو مختار إمام الحرمين وابن القشيرى وابن برهان وابن الحاجب من المالكية وقال الفريق الثالث إن المقدمة مطلقا لا تجب بإيجاب الواجب أصلا سواء كانت سبباً أوشرطاً عقلياً كان كل منهما أو شرعياً أو عادياً والمصنف رحمه الله لم يتكلم إلا على المقدمة التى هى شرط شرعى فقال (كان ذلك الأمر بالفعل أمرا به) أى بالفعل المأمور به (وبما لا يتم) ذلك الفعل المأمور (إلا به) أى بذلك الشرط الشرعى فيحتمل أن يكون موافقا للقائلين بإيجاب مقدمة الواجب المطلق مطلقاً سبباً كانت المقدمة أو شرطاً شرعياً كان كل منهما أو عقلياً أو عادياً ويكون المراد فى قوله الشرط والمشروط ههنا الموقوف عليه والموقوف واكتفى بذكر الدليل فى الشرط عن ذكره فى السبب لجريانه فيه أيضاً ويكون موافقا للقائلين بإيجاب مقدمة الواجب المطلق إذا كانت شرطاً دون غيره فى الأقسام كما عليه الحرمين وابن برهان وغيرهما .

وذلك كالطهارة للصلاة لأن الأمر بالصلاة أمر بالطهارة أو كغسل شىء فى الرأس لاستيفاء فرض الوجه) والدليل على أن إيجاب الشىء يلزمه إيجاب مالايتم إلا به ماذكر بقوله فلو لم يلزمه مايتم الفعل المأمور به أسقطنا الوجوب فى هذه الأمور فى الصلاة وغسل جزء من الرأس لاستيفاء فرض الوجه ونحوها و بيان ذلك أنه إذا كان مكلفا بالشرط لايجوز له تركه وإذا كان مكلفا بالشرط لا يجوز له تركه وإذا لم يكن مكلفا بالشرط وجده جاز له تركه ويلزم من جواز

تركه جواز ترك الشروط لأن شرط وقوعه لم يكن واجبا فجاز تركه لجواز ترك مايتوقف عليه ومالا يحصل إلا به فيلزم القول بعدم جواز ترك المشروط بناء على أنه مكلف به ويجوز تركه بناء على جواز ترك مايتوقف المشروط وذلك جمع بين النقيضين وأيضا لو لم يكن مكلفا بالشرط يكون الإتيان صحيحا فلا يكون الشرط شرطا والمفروض خلافه (ولهذا) أى لأن وجوب الشيء يستلزم وجوب مالا يتم الا به قلنا فيمن نسى صلاة فى صلوات اليوم والليلة ولم يعرف عينها أنه يجب قضاء خمس صلوات لتدخل المنسية فيها) وذلك لأن العلم بالإتيان بالمتروكة لايحصل إلا بعد الإتيان بالخمس فالأربعة مقدمة للواجب لكن هذه المقدمة لايتوقف عليها وجود الواجب بل العلم به لأنه قد يصادف أن يكون المفعول أولا هو الواجب وفى فروع وجوب المقدمة بوجوب الواجب مسألة ما إذا تعذر ترك الحرام إلا بترك غيره فى المباحات كماء قليل وقعت فيه نجاسة وزوجة اشتبه ت بأجنبية وماإذا طلق فى نسائه معينة ونسيها ودخول المرافق فى غسل اليدين والقائ ن بعدم وجوب المقد قالوا فى الاستدلال على ذلك إن النص ساكت عن المقدمة ووجوب المقدمة مستفاد من دليل آخر وجوابهم أنهم إن أرادوا أنه ساكت عن التصريح بها فمسلم لكنا نقول يستلزمه أو يتضمنه وإن أرادوا أنه لايستلزمه ولا يتضمنه فممنوع لأن المأمور به هو الفعل الصحيح المعتد به شرعا والفاسد غير واجب شرعاً وغير مطلوب الفعل ولذا قال بعض الأكابر الظاهر أن المنكرين لاينكرون هذا الوجوب الاستتباعى وإنما أنكروا الوجوب صريحا والمثبتون أرادوا الوجوب الاستلزامى والضمنى فالخلف لفظى (فصل فأما إذا أمر بصفة فى عبادة فإن كانت الصفة واجبة كالطمأنية فى الركوع) وبقية الأركان فانه أمر بها فى حديث المسيء صلاته (دل) الأمر بالصفة على (الوجوب) الموصوف) كا (الركوع لأنه لا يمكنه أن يأتى بالصفة الواجبة إلا بفعل الموصوف) فكان فعله واجبا وهذا من قبيل مالايتم الواجب إلا به فهو واجب (وإن كانت الصفة ندبا كرفع الصوت بالتلبية لم يدل ذلك) أى الأمر بالصفة

على وجه الندب (على وجوب التلبية ومن الناس من قال يدل على وجوب الموصوف وهذا خطأ) لأنه قد يندب إلى صفة ماهو مندوب فلم يكن فى الندب دليل على وجوب الأصل (فصل وأما إذا أمر بشيء) معين (كان ذلك) الأمر بالشيء المعين (نهياً عن ضده من جهة المعنى عند عامة الشافعية والحنفية والمحدثين فان كان الضد واحدا فهو نهى عن ذلك الضد كالأمر بالإيمان فهو نهى عن الكفر والا فإن كان له اضداد فهو نهى فى الكل وليس الكلام فى القصد لاختلافهما بالإضافة لأن الأمر مضاف إلى الشيء والنهى إلى ضده ولا فى اللفظين لأن صيغة الأمر افعل وصيغة النهى لاتفعل وإنما النزاع فى الأوامر الجزيئة بمعنى أن مايصدق عليه أنه أمر بشيء هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أو مستلزم له بطريق التضمن أو الالتزام أو أنه ليس نهيا عن الضد ولا مستلزما له والمراد بالضد الضد الوجودى الذى يتحقق به ترك المأمور به (فإن كان ذلك الأمر واجبا كان النهى فى ضده على سبيل الوجوب) كالأمر بالصلاة نهى عن جميع أضدادهاالمفوتة لها وهى المفسدات وكالأمر بالصوم نهى عن اضداده المفوتة له وهى المفسدات المذكورة فى بابها لأن ضد الشيء مالايجتمع معه فى الوجود (و إن كان الأمر ندبا كان النهى عن ضده على سبيل الندب)ومن أصحابنا من قال ليس الأمر بالشيء المعين نهيا عن ضده لاستلزاما ولا تضمنا عقلا واختاره امام الحرمين والغزالى وابن الحاجب وقال الهرامى إنه الذى استقر عليه القاضى وذلك لأن الأمر بالشيء لو كان نهيا عن ضده أو مستلزماً له لم يحصل الأمر بدون تعقل ضده واللازم باطل لأنا نقطع بحصول طلب الفعل مع الذهول عن ضده والكف عنه فالملزوم مثله وأجيب بأن المراد بالضد العام وهو مالا يجامع المأمور لا الضد الجزئى الداخل تحت ذلك الأمر العام والذى نذهل عنه هو الأضداد الجزئية أما الضد العام فتعقله حاصل (وهو قول المعتزلة) لنفيهم الكلام النفسى فإن الكلام هو العبارة فقط — ولا يمكن ذلك فيهما لفظاً (والدليل على ما قلناه) من أن الأمر بالشيء نهى عن ضده فى جهة المعنى — (انه لا يتوصل إلى فعل المأمور به إلا بترك الضد فهو كالطهارة فى الصلاة) .

قال بعض الأفاضل وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه وهذا مما لايتصور فيه النزاع والخلاف ليس إلا فى جهة الدلالة وهو لايهم المجتهد الذى يريد استنباط الحكم من الخطاب قال وأما ماقاله الشيخ ابن الهمام من أن فائدة الخلاف تظهر فيما إذا ترك المأمور به وفعل ضده الذى لم يقصد بنهى فإنه يستحق العقاب بترك المأمور به فقط على القول الأول ويستحق العقاب بترك المأمور به و بفعل الضد حيث عصى أمراً ونهياً على القول الثانى فهذا لا يصلح فائدة للخلاف لأنها ليست فائدة فقهية متعلقة بأحكام الدنيا التى هي دار التكليف بل هى متعلقة بأحوال الآخرة والحكم فيها للواحد القهار إن شاء اعتبرها معصيتين وعاقب على فعلهما عقابين وأثاب على الكف عنهما ثوابين وإن شاء اعتبرهما معصية واحدة و بحث الفقه ينحصر فى أحكام الدنيا وهذه الفائدة نظير فائدة الخلاف فى تكليف الكفار بالفروع حيث كانت راجعة للثواب والعقاب فى الآخرة ثم ما هنا من الخلاف يرجع فى الحقيقة إلى الخلاف من مقدمة الواجب من أنها واجبة بوجوب الواجب أو واجبة بغيره لأن فعل الواجب المأمور به موقوف على ترك الأضداد المفوتة له وكذلك فى النهى وكل منهما مقدمة للواجب وتقدم أن الخلاف فى ذلك لفظى فكذا هذا اهـ . ملخصا من سلم الوصول مع تغيير يسير لكن من الابهاج سأل القرافى فى مسألة مقدمة الواجب عن الفرق بينها و بين هذه المسألة فإن عدم المقيد مما يتوقف عليه الواجب وأجيب بأن ما لا يتم الواجب إلا به وسيلة للواجب لازم التقدم عليه فيجب التوصل به إلى الواجب لئلا يعتقد أن حالة عدم المقدمة خال عن التكليف لزعمه بأن الأصل ممتنع الوقوع وهو غير مكلف بالمقدمة فقلنا هذا غلط بل أنت قادر على تحصيل الأصل بتحصيل هذه المقدمة فعليك فعلها فكان إيجاب المقدمة تحقيقاً لإيجاب الأصل مع تقدير عدم المقدمة وترك الضد امر يتبع حصوله حصول المأمور به من قصد وهذا أصح وجهين أجاب بهما فى شرح المحصول وقال أيضا من فوائد الخلاف فى

هذه المسألة فى الفروع ما إذا قال لزوجته إن خالفت نهيي فأنت طالق ثم قال قومى فقعدت ففى وقوع الطلاق خلاف مستند إلى هذا الأصل اه (فصل فأما إذا أمر باجتناب شيء ولم يمكنه الاجتناب) أى اجتناب ذلك الشيء المأمور به (إلا باجتناب غيره) من المباحات (فهذه على ضربين أحدهما أن يكون فى اجتناب الجميع مشقة فيسقط حكم المحرم فيه) ويأخذ حكم المباح (فيسقط عنه فرض الاجتناب وهو كما إذا وقع فى الماء الكثير) وهو ما بلغ قلتين فأكثر عند الشافعية (نجاسة أو اختلطت اخته بنساء بلد) وهو يريد الوضوء أو التزويج (فلا يمنع من الوضوء ومن نكاح نساء ذلك البلد لوجود المشقة فى ذلك وهي تجلب التيسير وإعمالا لأصل الإباحة مع كون الحرام منغمرا كما فى الاصطياد من صيود مباحة اشتبه بها صيد مملوك وإلا انحسم باب النكاح فإنه وإن سافر إلى بلدة أخرى لم يأمن مسافرتها إليها أيضا (والثانى أن لا يكون فى اجتناب الجميع مشقة فهذا على ضربين أحدهما أن يكون المحرم مختلطا بالمباح كالنجاسة فى الماء القليل) قد ناقش ابن برهان فى التمثيل به فقال إنه لا يليق بمذهب الشافعى بل هو أشبه بمذهب أبى حنيفة وأليق باصوله لأنه قد تقرر فى قواعد مذهبه أن الماء جوهر طاهر والطاهر إذا ألقيت فيه النجاسة لا يتصور أن يصير بذلك نجساً فى عينه لأن قلب الأعيان ليس فى وسع العباد بل هو باق على أصل الطهارة وإنما هو منهى عن استعمال النجاسة واستعمال الماء لا ينفك عن استعمال شيء منها لامتزاجها امتزاجا تقاصرت معه القوى على التمييز بينهما فوجب اجتنابه لذلك قال وقد حكى السمعانى فى القواطع خلافا فى أن الماء هل يصير كله نجسا أو إنه إنما حرم الكل لتعذر الإقدام على تناول المباح قال والأول هو اللائق بمذهبنا والثانى هو اللائق بمذهب أبى حنيفة والمثال المطابق لمذهب الشافعى امتزاج طعام إنسان أو مائه بطعام الغير أو مائه اه كذا فى العطار على جمع الجوامع (والجارية المشتركة بين الرجلين) فيحرم على واحد منهما الاستمتاع بها لامتزاج الاجزاء المملوكة له بملك غيره فيجب اجتناب الجميع لأنه تعذر ترك المحرم إلا بترك بغيره (والثانى أن يكون) المباح

(غير مختلط) بغيره فى المحرم اختلاط ممازجة (إلا أنه لايعرف بعينه فهذا على ضربين ضرب يجوز فيه التحرى الاجتهاد والتأخى بذل المجهود فى طلب المقصود (وهو كالماء الطاهر إذا اشتبه بالماء النجس) كما إذا وجد ماءين طاهرا ونجسا (فيتحرى فيه) فما غلب على ظنه طهارته بعلامة تظهر لو توضأ به لأنه لا يمكن بالتوصل إليه الاستدلال فجاز الاجتهاد فيه كالقبلة (وضرب لايجوز فيه التحرى وهو الاخت إذا اختلطت بأجنبية) واشتبهت بها فلايجوز فيه التحرى لأن الأصل فى الأبضاع التحريم والأبضاع يحتاط لها والاجتهاد خلاف الاحتياط بخلاف الماء فإن الاجتهاد فيه يرده إلى أصله (والماء إذا اشتبه بالبول) فلا يتحرى فيه لانه لاأصل للبول فى الطهارة ولذا قال (فيجب اجتناب الجميع) وقد أشار المصنف فى هذا الفصل إلى أن قاعدة المقدور الذى لا يتم المطاق الا به واجب عامة كلية يدخل تحتها فروع كثيرة ففى هـــذه الامثلة الكف عن الحرام واجب فإذا تعذر هذا الكف الواجب إلا بالكف عن غيره مما ليس بحرام وجب الكف عن ذلك الغير أيض لقاعدة المذكورة (باب فى أن الأمر يدل على أجزاء المأمور به) (واعـــلم أنه إذا أمر الله بفعل) عباده لم يخل المامور المكلف من أحد ثلاثة أمور (لأنه إما ان يفعل المامور به على الوجه الذى تناوله الأمر أو ينقضى فان فعل) المامور به (على الوجه الذى تناوله الأمر أجزأه ذلك بمجرد الأمر وقال بعض المعتزلة) هو أبو هاشم وعبدالجبار (الأمر لا يدل على الإجزاء بل يحتاج إلى دليل) الإجزاء فى الشرع يفسر بتفسرين أحدهما حصول الامتثال به والآخر سقوط القضاء فان فسرنا بالأول فلا خلاف بين أبى هاشم والجمهور فى أن إثبات المأمور به علي وجه يحققه وإن فسر بالثانى اختلف فيه فابو هاشم وعبد الجبار ومن تبعهم من المعتزلة قالوا إن إتيان المامور به على وجهه لا يوجب الإجزاء بل هو يثبت بدليل آخر وذلك لأنه لوكان مستلزما لسقوط القضاء لأثم المصلى بظن الطهارة أو سقط عنه القضاء بعد تبين خلافه لأنه إما أن يكون مامورا بها مع تيقن الطهارة أو مع ظنها فان كان الأول أثم لأنه لم يأت

بالمأمور به على وجهه وإن كان الثانى سقط فيه القضاء بالاتفاق (وهذا) أى قول المعتزلة (خطأ لأنه فعل المامور به على الوجه الذى تناوله الأمر) والأمر لم يتناول إلا الماهية الصحيحة فالصلاة التى تبين فسادهـا والحج الفاسد لم يتناولها الأمر بالصلاة والحج فلم يكونا من أفراده فبقيا فى ذمة المـكلف إلى أن يأتى بهما على الوجه الذى أمر به ، و إذا أتى المـكلف بهما على ذلك الوجه سقط عنه و إلا لو بقى تعلق الطلب فإما أن يكون بغير ذلك المأتى به فيلزم تحصيل الحاصل أو بعينه ويلزم ان لا يكون المأمور به كل المأمور وهو باطل لأنه خلاف المفروض وأما من ظن أنه متطهر فانه مأمور بامر آخر بان يصلى بناءً على ظن الطهارة فلما تبين عدمه ظهر أنه لم يات به على الوجه الذى أمر به فلذا لزمه القضاء الذى قدمنا أن الإتيان بالمامور به على الوجه الذى أمر به يستلزم سقوط القضاء ولذا قال (فوجب أن يعود) الشخص المأمور (إلى ما كان) عليه (قبل الأمر) من براءة الذمة قبل التكليف (فأما إذا زاد على المامور بان يامره بالركوع فيزيد على مايقع عليه الاسم) وكمسح الرأس فى الوضوء وكاخراج البعير عن الشاة الواجبة فى الزكاة وكذبح المتمتع البدنة بدل الشاة وكحلقه جميع رأسه وتطويل أركان الصلاة زيادة على مايجوز الاقتصار عليه وكالبدنة المضحى بها بدلا عن الشاة المنذورة فقد اختلفوا فى المقدار الزائد على الذى يعاقب على تركه وهو فى أمثلتنا ما يعد أقل ما ينطلق عليه الاسم من المسح وقدر قيمة الشاة من البعير والبدنة وفوق الشعرات الثلاث فى الحلق و فوق قدر الوجوب فى الطمأنينة هل يوصف بالوجوب فذهب الشيخ أبو إسحاق الشيرازى والإمام وأتباعه الى أنه لايوصف ذلك بالوجوب لأن الواجب لايجوز تركه وهذه الزيادة جائزة الترك (وقد سقط الفرض عنـه بأدنى مايقع عليـه الاسم والزيادة عـلى ذلك تطوع لاتدخل فى الأمر وقال بعض الناس) من الشافعية (الجميع واجب) لأنه اذا زاد على القدر الذى يسقط به الفرض لايتميز جزء عن جزء ولسقوط الفرض به لصلاحية كل جزء لذلك فتخصيص بعض الأجزاء بوصف الواجب ترجيح من غير مرجح

ومذهب الحنفية ان القدر الزائد على مايتأدى به الواجب من هذا القسم ان كان داخلا فى مدلول النص الذى اقتضى الوجوب بان كان مطلوب النص والمامور به هو الماهية التى تتحقق بالقليل والكثير ففعل الزائد على ما يقع به الفرض يقع الكل واجبا ويثاب عليه ثواب الواجب كما لو قرأ فى الصلاة أكثر ممايتأدى به الواجب فى فرض القراءة وكذا تطويل الركوع والسجود وإن كان النص لايشمل الزائد كما فى مسح الرأس وغسل ما فوق الكعبين والمرفقين فى الوضوء وقع مادل النص على وجوبه فرضاً فقط وهو مسح ربع الرأس والغسل إلى الكعبين والمرفقين فى الوضوء وأما مازاد على ذلك فهو تطوع ويثاب عليه ثواب التطوع (وهذا) أى القول بوجوب الجميع (باطل لأن مازاد على الاسم يجوز له تركه على الاطلاق فاذا فه . لم يكن واجبا كسائر النوافل) وفى الابهاج ووجه تفريع هذا على مقدمة الوا ب انه لما كان الواجب غالباًلايخلوعن حصول زيادة فيه كانت هذه مقدمة للعلم بحصول الواجب وقد أورد عليه انه اذا كان هذا الزائد مقدمة الواجب يلزم أن يحكم عليه بالوجوب كستر شىء من الركبة وأجيب بان المراد بالمقدمة هناك غير القسم الذى يكون التوقف فيه مر حيث العادة اه وفيه أيضاً فان قلت ملمحل الخلاف فى مسح الرأس هل هو ماإذا و ع الجميع دفعة واحدة حتى إذا وقع مرتبا يكون الزائد نفلا جزماً أم هو جارٍ فى الصورتين قلت للاصحاب فى ذلك وجهان اه وفيه تفريع على الخلاف المذكور متنافإن قلت مافائدة الخلاف فى هذه الصورة قلت فى مواضع منها الثواب فان ثواب الفريضة أكثر من ثواب النافلة بسبعين درجة كما حكى النووى عن إمام الحرمين ومنها إذا عجل البعير عن شاة واقتضى الحال الرجوع فهل يرجع بجميعه أم بسبعه فيه وجهان فى شرح المهذب ومنها لو أخرج بعيراً عن عشر من الابل وخمس عشر أو عشرين هل يجزيه؟ فيه وجهان مبنيان على هذا الخلاف ان قلنا بوقوعه كله فرضاً فيما إذا أخرجه عن الخمس فلا يكفى بعير واحد بل لابد فى العشرة من بعيرين وشاة وهكذا وإن قلنا الفرض قدر خمسه فيجزىء ويكون متبرعا فى العشرة بثلاثة أخماس على أن إمام

الحرمين وغيره أنكر هذا البناء وليس هذا محل القول فيه .

﴿ فصل ﴾ فأما إذا نقص المأمور بالعبادة عن المأمور به نظرت فإن نقص منها ما هو شرط فى صحته كالصلاة بغير قراءة) إطلاق الشرط على القراءة فى الصلاة فيه تسامح لأنها ركن فيها أو مجاز لأنه يشبه الشرط فى أن انتفاءه بوجب انتفاء الشيء (لم يجزه) ذلك الفعل الذى أداه لنقصه جزءا منه (ولم يدخل) ذلك الذى نقص منه شرط وركن (فى الأمر) فلا يكون ذلك من أفراد المأمور به لأن المأمور به هو الحقيقة الصحيحة وهذا الفعل فاسد و باطل لا وجود له شرعاً وهو منهى عنه ولذا علل عدم الإجزاء وعدم الدخول فى الأمر بقوله لأنه (لم يات بالمامور به على الوجه الذى أمر به) من كونه مستوفياً شرائطه وأركانه المعتبرة فيه ومنتفية فيه الموانع (وإن نقص منه ما ليس بشرط كالتسمية فى الطهارة) فإنها سنة عند الشافعى ومالك وأبى حنيفة وجمهور العلماء وأظهر الروايتين عن أحمد وعن إسحاق بن راهوية أنها واجبة فإن تركها عمداً بطلت طهارته وإن تركها سهواً أو معتقداً أنها غير واجبة لم تبطل (أجزأه) ذلك الفعل المامور به المنقوص منه ما ليس بشرط (فى المامور به) أى فى الإتيان بالمأمور به (وهل يدخل ذلك) أى الفعل المنقوص ماليس بشرط (فى الأمر) فيكون مطلق الأمر بما ماهيته بعض جزئياتها مكروه كراهة تحريم أو تنزيه يتناول الماهية من حيث تحققها فى المكروه من جزئياتها (الظاهر من قول أصحابنا أنه لا تدخل فى الأمر)والدليل على ذلك أن مطلق الأمر بماهية بعض جزئياتها مكروه لوتناول الماهية من حيث تحققها فى المكروه من جزئياتها لكان الشيء مطلوب الفعل والترك من جهة واحدة وذلك تناقض ووجه التناقض أنه من حيث كونه مأمورا به مطلوب الفعل ومن حيث النهى مطلوب الترك فيؤدى إلى أنه مطلوب الفعل وليس مطلوب الفعل ومطلوب الترك وليس مطلوب الترك فلا تصح الصلاة فى الأوقات المكروهة أى التى كرهت فيها الصلاة من النافلة المطلقة كعند طلوع الشمس حتى ترتفع كرمح أو رمحين واستوائها حتى تزول واصفرارها حتى تغرب وإن

كانت كراهتها فيها كراهة تحريم وهو الأصح عملا بالأصل فى النهي فى حديث مسلم وإن كان كراهته كراهة تنزيه وصححه النووى فى كتبه فلا يصح أيضاً على الصحيح إذ لو صحت على واحد من الكراهتين وافقت الشرع بان تناولها الأمر بالنافلة المطلقة المستفادة من أحاديث الترغيب لزم التناقض فتكون على كراهة التنزيه مع جوازها فاسدة اه . ملتقطا من جمع الجوامع وشرحه المحلى وحاشية العطار اه وفى المستصفى أما كراهة الصلاة فى الحمام وأعطان الإبل و بطن الوادى فالكراهة فى هذه وأمثالها مصروفة عن ذات المامور به إلى غيره فالمكروه فى بطن الوادى التعرض لخطر السيل وفى الحمام التعرض للرشاش أو لتخبط الشياطين وفى أعطان الابل التعرض لنفارها وكل ذلك مما يشغل القلب فى الصلاة وربما يشوش الخشوع بحيث لاينقدح صرف الكراهة عن المأمور إلى ماهو فى جواره وصحبته لكونه خارجا عن ماهيته وشرائط أركانه فلا يجتمع المأمور به والكراهة والمنهى عنه فى الصلاة في الأرض المغصوبه ... صب وهو فى جواره وقوله تعالى « وليطوفوا بالبيت العتيق » لايتناول طواف المحدث الذى نهى عنه لأن النهى عنه لا يكون مأموراً به فى المستصفى (وقال أصحاب أبى حنيفة يدخل الأمر) اعلم أن الحنفية قالوا ان النهى عن الأفعال الشرعية وهى ما يكون موضوعاً فى الشرع لحكم مطلوب كالصلاة والصوم والبيع يقتضي القبح لغيره وصفا فيصح المنهى عنه حينئذ وإن فسد بوصفه لأن كون الفعل شرعياً يمنع جريان النهى على أصله وذلك لأن المنهى عنه يجب أن يكون متصور الوجود حتى لايعد النهى عنه عبثاً بحيث لو أقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين أن يقدم على الفعل فيعاقب و بين أن يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فإنه لبيان أن الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه إلى بيت المقدس وحل الأخوات وكل فعل نهى عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ماينسب اليه من العقل والحس والشرع فيقال حيث وجب الطواف ونهى عن اتيانه مع الحدث وأمرنا بالصوم ونهينا عن ايقاعه في يوم النحر : الصوم من حيث إنه صوم مشروع مطلوب ومن حيث

إنه واقع في هـذا اليوم غير مشروع والطواف مشروع بقوله تعالى « وليطوفوا بالبيت العتيق » ولـكن وقوعه في حالة الحدث مكروه والبيع من حيث إنه بيع مشروع ولـكن من حيث وقوعه مقترناً بشرط فاسد وزيادة في العوض في الربويات مكروه والطلاق من حيث هو مشروع ولـكن من حيث وقوعه في الحيض مكروه والسفر من حيث إنه سفر مشروع ولـكن من حيث قصد الإباق وقطع الطريق غير مشروع فالنهى في مثل هذه الأفعال يوجب فساد الوصف لا الأصل لأن جهة المشروعية والمعصية مختلفة اذ المشروعية بالنظر الى الأصل والمعصية بالنظر الى الوصف والمشروعات تحتمل هـذا المعنى كالاحرام والطلاق الفاسد والصلاة في الأرض المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف على معصية فاذا اختلفت الجهة فلا تضاد لأنه يقتضى اتحاد الجهة والشافعى رحمه الله تعالى ألحق هذا بكراهة الأصل ولم يجعله قسما على حدة للتضاد بين المشروعية والمعصية فلا يجوز أن يكون المنهى عنه مشروعا وحيث نفذ الطلاق في الحيض صرف النهى عن أصله ووصفه إلى تطويل العدة عليها أو لحوق الندم عند الشك (وهذا) أى دخول المـكروه في الأمر (غير صحيح لأن المـكروه منهى عنه) فهو مطلوب الترك والمأمور به مطلوب الفعل ويستحيل في الشيء الواحـــد أن يكون مأموراً به منهياً عنه للتناقض (فلا يجوز أن يدخل في الأصول كالمحرم) والحنفية قـد انفصلوا عن ذلك بصرف الـكراهة إلى الوصف أو المجاز كما انفصل الشافعية عن التناقض بصرف الـكراهة في الصلاة في الأرض المغصوبة وفى الحمـام وفي أعطان الإبل وبطن الوادى إلى المجاور وكذا كل ما تناوله الأمر وكان مكروها عندهم قـد صرفوا الـكراهة فيه إلى غـير المأمور ثم تفرقة الشافعية بين الصلاة في الأرض المغصوبة والصوم في يوم الجمعة بجعل الأول صحيحاً والثانى فاسدا غير صحيحة وذلك لأن الصلاة تشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ما كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء ماهيتهما وهما جزء الصلاة وجزء الجزء جزء فكان جزء هذه الصلاة منهياً عنه فاستحال أن يكون

مأمورا به فلم تكن هذه مأموراً بها إذ الأمر بالكل التركيبي أمر بالجزء؛ فان قالوا إن هذه الدعوى مخصوصة بما يمكن الانفكاك فيه قيل إذا كان المراد بانفكاك الجهتين كون كل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر كما ذكره القاضى فالجهتان فى كل من الصلاة فى الأرض المغصوبة وصوم يوم العيد ممكنتا الانفكاك لأنه كما يمكن وجود صلاة ولا غصب وغصب ولا صلاة يمكن وجود صوم بلا يوم عيد ويوم عيد بلا صوم فلم يتم الفرق بينهما ثم كما أن الشارع أمر فى صورة الصلاة بالسكون وشغل الحيز على الاطلاق ونهى عن شغل الحيز الغصبي بخصوصه بها أمر فى صورة الصوم إذا كان منذوراً فالوفاء مطلقاً لقوله «وليوفوا نذورهم» ونهى عن صوم يوم العيد بخصوصه كما ثبت فى الصحيحين وغيرهما نعم هذا فرع انعقاد صوم يوم العيد وهو منعقد عند الحنفية فيستويان فى الحكم عندهم غير منعقد عند الشافعية فيستويان من هذا الوجه عندهم وتجويز الانفكاك بلحوق الإذن فى الأرض المغصوبة دونه فارق لا اعتداد به ولا يصلح أن يكون مؤثراً فى صحة الصلاة لأن الكلام فى صلاة وقعت فى أرض مغصوبة ولم يلحق الإذن بالصلاة فيها .

(باب) من يدخل فى الأمر ومن لا يدخل فيه اعلم أن الساهى) السهو الغفلة عن الشيء مع بقائه فى الحافظة فيتنبه له بأدنى تنبيه والنسيان زوال الشيء عن الحافظة فيحتاج إلى تجديد تحصيل (لايجوز أن يدخل فى الأمر والنهى لأن القصد) من المأمور (إلى التقرب بالفعل والترك يتضمن العلم به) وقد اتفق الكل حتى القائلون بجواز التكليف بما لا يطاق على أنه يشترط أن يكون المأمور عاقلا يفهم الخطاب أو يتمكن من فهمه لأن الأمر بالشيء يتضمن إعلام المأمور بأن الآمر طالب للمأمور به منه سواء أمكن حصوله أو لم يمكن كما فى التكليف بما لا يطاق وإعلام من لا عقل له ولا فهم تناقض إذ يصير التقدير افهم يامن لا يفهم ويامن لا يعقل اعقل ولذا قال المصنف (وهذا يستحيل) وجوده (من الناس ألا ترى أنه لو قيل له لاتتكلم فى صلاتك وأنت ساه لوجب أن يقصد إلى ترك ما

يعلم أنه ساه فيه وعلمه بأنه ساه يمنع كونه ساهياً فبطل خطابه على هذه الصفة)
وأما تكليف السكران باعتبار طلاقه وقتله وإتلافه فهو من قبيل ربط
الأحكام بأسبابها لا التكليف كاعتبار قتل الطفل وإتلافه فى وجوب الضمان
والدية من ماله على عاقلته مع أنه غير مكلف وأما قوله تعالى « لاتقربوا الصلاة
وأنتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون » فإنه ظاهر فى مقابلة القاطع فيجب تأويله
بأنه نهى عن السكر وقت اداء الصلاة فالمعنى لاتسكر فتصلى وأنت سكران مثل
قوله لاتمت وأنت ظالم بمعنى لاتظلم فتمت وأنت ظالم أو بأنه نهى الشخص
الثابت العقل وتسميته سكران باعتبار ما يؤول اليه غالباً وحكمة النهى أنه
بمعنى التثبت .

(فصل) وكذلك لايجوز خطاب النائم يعنى فى حال نومه ولكن يتوجه
عليه الخطاب بعد ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم « من نام عن صلاة أو نسيها
فليصلها إذا ذكرها » فانتفى عنه الخطاب فى حال النوم اما ثبوت أسباب يستند اليها
تثبيت الأحكام فى اليقظة فما لاننكره (ولا المجنون ولا السكران) قال العلامة
العطار فى طلاق السكران يشمل المتعدى بسكره فيقتضى أنه غير مكلف قال شيخ
الإسلام وهو كذلك كما جزم به النووى كغيره ونقله عن أصحابنا وغيرهم من
الأصوليين وما نقل من نص الشافعى من أنه مكلف من تصرف الناقل بحسب
مافهمه أو هو مؤول بأنه مكلف حكما لجريان أحكام المكلف عليه لكن
ليس ذلك تكليفاً بل من نقل الأحكام بالأسباب تغليظاً عليه لتسببه فى ازالة
عقله بمحرم قصداً اه واستدل المصنف على ذلك بقوله (لأنه) أى الحال والشأن
(لو جاز خطابهم) أى النائم والمجنون والسكران (مع زوال العقل) زوال العقل
إنما هو فى الجنون خاصة وأما النوم والسكر فلا يزيلان العقل ولما كان كل منهما
فى حكم الزايل العقل وصف الكل بزوال العقل (لجاز خطاب البهيمة والطفل
فى المهد) اذ لامانع إلا عدم الفهم (وهذا لايقوله أحد) يعنى واللازم باطل فالملزوم

مثله فثبت المدعى ووجوب ضمان ماأتلفوه عليهم من قبيل ربط الأحكام بأسبابها لا التكليف كما تقدم .

(فصل) وأما المكره فيصح دخوله في الخطاب والتكليف) الاكراه قد ينتهي إلى ضد الالجاء بحيث يصير نسبة الفعل المكره عليه كنسبة المرتعش إلى حركته وهو الذي عبر عنه صاحب جمع الجوامع بالملجإ وهو من لامندوحة له عما ألجيء اليه كالملقى من شاهق جبل على شخص يقتله فهذا يمتنع تكليفه بالفعل الملجأ اليه ونقيضه لعدم قدرته عليه لأن الملجأ اليه واجب الوقوع ونقيضه ممتنع الوقوع ولا قدره له على واحد من الواجب والممتنع وهذا القسم لايسمى إكراهاً عند المحققين وهذا الملجأ يمتنع تكليفه حتى عند القائلين بجواز التكليف بالمحال لأن موضوع التكليف بالمحال أن يكون المكلف موصوفاً بفهم الخطاب وبالقدرة الممكنة ولكن الفعل خارج عن قدرته مع اتصافه بها وأما التكليف المحال فلايكون المكلف موصوفاً بالفهم أو لا يكون موصوفاً بالقدرة فالخلل في التكليف والمانع منه راجع إلى وصف في المأمور لا إلى وصف في المأمور به وإنما الخلاف في الاكراه المقابل للالجاء كالذي يكون بما يفوت نفساً أو عضواً وبضرب وحبس فهذا لايمنع التكليف اتفاقا قاله ابن التلمساني في شرح المعالم وهو مذهب أصحابنا وفي التلخيص لامام الحرمين أجمع العلماء قاطبة على توجه النهي على المكره على القتل قال الزركشي وهذا عين التكليف في حال الاكراه وهو مما لامنجى عنه (وقالت المعتزلة لايصح دخوله) أي المكره (تحت التكليف) في الملجإ بعين ما أكره عليه وبنقيضه وفي غير الملجإ في عين المكره عليه دون نقيضه وفي سلم الوصول على نهاية السول ومقتضى كلامهم يعني المعتزلة كما في الزركشي على جمع الجوامع تخصيص الخلاف بماذا وافق داعية الإكراه داعية الشرع كالإكراه على قتل الكافر وإكراهه على الإسلام وأما ماخالف داعية الإكراه داعية الشرع كالاكراه على قتل من يحرم قتله فلا خلاف في جواز التكليف به ونقله الولي العراقي وأقره عليه اه قال الأسنوي وإنما

منعت المعتزلة دخول المكره تحت التكليف لأنهم يشرطون فى المأمور أن يكون بحال يثاب على فعله وإذا أكره على عين المأمور به بالإتيان به لداعى الاكراه لا لداعى الشرع فلا ثياب عليه بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكره عليه فإنه أبلغ فى إجابة داعى الشرع (وهذا) أى القول بعدم دخوله تحت التكليف (خطأ لأنه لو لم يصح تكليفه) أى المكره (لما كلف ترك القتل) أى ترك قتل معصوم الدم إذا أكره على قتله ولا وجه لإلزامهم بهذا لما علمت من أن خلاف المعتزلة إنما هو فيما إذا وافقت داعية الأكراه داعية الشرع وأما إذا خالفت داعية الإكراه داعية الشرع كما هنا فهم يوافقوننا على التكليف وحينئذ الرد عليهم يكون بما قاله الغزالى من أن الأمر بالفعل مع الإكراه كمن أكره على أداء الزكاة إن أتى لداعى الشرع فهو صحيح أو لداعى الإكراه فلا اه قال التاج فى الإبهاج هذا الذى ذكره الغزالى إنما هو فى العبادات المشروط فيها النية أما ما لا يشترط فيه النية كرد المغصوب والودائع وتسليم المبيع وحبس المعتدة فالمقصود فيه واقع قصدا ولم يقصد فيخرج عن عهدة التكليف هذا كلام الأصوليين اه وقد أقام المصنف الدليل على تكليف المكره فقال (ولأنه عالم قاصد إلى ما يفعله) وكل من الفعل المكره عليه ونقيضه يمكن فى نفسه والتكليف يعتمد الإمكان الذاتى والمكره يختار أخف الأمرين عليه (فهو كغير المكره) فيصح تكليفه بهما وقد علمت موضع الخلاف والوفاق مما تقدم (فصل وأما الصبى فلا يدخل فى خطاب التكليف) مميز أو غير مميز (لأن الشرع ورد بإسقاط التكليف عنه) وهو قوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل رواه أبو داود والنسائى والحاكم وصححه إذ معناه كما قال النووى امتناع التكليف لأنه رفع بعد وضعه وقوله حتى يستيقظ وحتى يحتلم وحتى يعقل غاية مستقبلة بالفعل المغيا بها ماض وهو رفع والماضى لا يجوز أن تكون غايته مستقبلة فلا تقول سرت حتى تطلع الشمس غدا وجوابه بالتزام حذف الجار أو مجاز حتى يصح الكلام فيحتمل أن يقدر رفع القلم عن الصبى فلا يزال مرتفعا

حتى يبلغ أو فهو مرتفع حتى يبلغ فيبقى الماضى على حقيقته والمغيا محذوف به ينتظم الكلام ويحتمل أن يقال ذلك فى الغاية وهو قوله حتى يبلغ أى إلى بلوغه فيشتمل ذلك من كان صبيا فبلغ فى ماض ومن هو صبى الآن ويبلغ فى مستقبل ومن يصير صبيا ويبلغ بعد ذلك وقال السيوطى أفضل من هذا الطول كله أن رفع بمعنى يرفع من وضع الماضى موضع الآتى وهو كثير كقوله تعالى أتى أمر الله اه (وأما إيجاب الحقوق فى ماله فيجوز أن يدخل فيه كالزكوات والنفقات) وضمان المتلفات (فإن التكليف والخطاب فى ذلك على وليه دونه) ويخاطب بعد بلوغه بها (فصل واما العبيد فإنهم يدخلون فى الخطاب) وضعا ولا نزاع فيه لأنهم من الناس أو من فى يا أيها الناس أو من المؤمنين فى يا أيها المؤمنون وأما الانتظام شرعا فهو الذى فيه الخلاف والمختار عند الجمهور أنهم يدخلون قطعا اتباعا لموجب الصيغة وكونهم عبيدا لا يصلح مانعا لذلك فلا يخرجون إلا بدليل يدل على عدم إرادتهم من الخطاب (ومن أصحابنا من قال لا يدخلون) فى الخطاب (إلا بدليل) متمسكين بما أجمع عليه أهل العلم من عدم وجوب بعض الأمور الشرعية عليهم نحو الجهاد والجمعه والحج وصحة التبرعات وبعض الأقارير مع صلاحية الخطاب بمفيدها لتناولهم فلو كان متناولا لهم على العموم لزم التخصيص والأصل عدمه وقد ثبت بالإجماع صرف منافع العبد إلى سيده فلو كلف بالخطاب لكان صرفا إلى غير سيده وذلك متناقض فيتبع الاجماع ويترك الظاهر (خطابى لأن الخطاب يصلح لهم كما يصلح للأحرار) والجواب عن الاول أن خروجهم من الخطاب فى ذلك الدليل اقتضى خروجهم لخروج المريض والمسافر والحائض من العمومات الدالة على وجوب الصوم والصلاة وذلك لا يدل على عدم تناولهم اتفاقاً غايته أنه خلاف الأصل ارتكب لدليل وهو جائز وعن الثانى بأننا لا نسلم صرف منافع العبد إلى سيده عموما بل قد يستثنى من ذلك وقت تضيق العبادات حتى لو أمره سيده فى آخر وقت الظهر بما لو أطاعه لفاتته الصلاة وجبت عليه الصلاة

وعدم صرف منفعته فى ذلك الوقت إلى السيد فالتعبد بالعبادة ليس مناقضاً لقولهم بصرف منافع العبيد لأسيادهم .

(فصل) وأما الكفار فانهم يدخلون فى الخطاب بالإيمان اتفاقاً لأنهم أهل لأدائه فكانوا أهلا لوجوبه عليهم ولأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث إلي الناس كافة للدعوة إلى الإيمان قال الله تعالى « قل ياأيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعاً » ومكلفون بالمعاملات الشرعية لكونهم أهلا لأدائه إذ المطلوب منها مصالح الدنيا وهم أليق بأمور الدنيا من المسلمين لأنهم آثروا الدنيا على العقبى وبالعقوبات أيضاً من الحدود والقصاص لأن المقصود من العقوبات الانزجار عن الإقدام على أسبابها وهم بالانزجار اليق دفعاً للفساد عن العالم ويؤمرون أيضاً بالاتفاق بوجوب اعتقاد العبادات حتى أنهم يؤاخذون فى الآخرة بترك الاعتقاد وإنما الخلاف فى وجوب أداء العبادات في الدنيا فذهب العراقيون من الحنفية إلى أنهم يؤمرون بها وهو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى وعند عامة مشايخ ماوراء النهر لايؤمرون بأداء مايحتمل السقوط من العبادات واليه ذهب القاضى أبو زيد والإمام شمس الأئمة وفخر الإسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف فى عدم جواز الأداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الإسلام شرعاً فيه وإنما تظهر فائدة الخلاف فى أنهم يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد اه من الحواشى العزمية (ومن أصحابنا من قال لايدخلون فى الشرعيات) المأمورات والمنهيات وهو قو الأستاذ أبى حامد الاسفراينى وعبد الجبار من المعتزلة أما عدم دخولهم فى المأمورات فلأنها متوقفة على النية ولا يمكن فعلها مع الكفر ولا يؤمر بقضائها بعد الإيمان والمنهيات مقيسة عليها فراراً من تبعيض التكاليف (ومن الناس من قال يدخلون فى المنهيات) كالزنا والقتل والسرقة (دون المأمورات) لأن الكف عن المنهى ممكن فى حال الكفر لعدم احتياجه إلى النية بخلاف فعل الطاعات لتوقفها على النية وهى لاتصح منه لتوقفها على الإيمان (والدليل) للقائلين بتكليفهم بالفروع مطلقاً عبادات

كانت أو غيرها (على أنهم يدخلون فى الجميع) الأوامر والنواهى ولا تفصيل فى تلك الآيات الآمرة بالعبادة مطلقاً كقوله تعالى «يا أيها الناس اعبدوا ربكم» وقوله « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه » وغير ذلك والآيات الموعدة على ترك الفروع كثيرة (منها قوله عز وجل ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين) وقوله تعالى « وويل للمشركين الذين لايؤتون الزكاة ، وقوله تعالى والذين لايدعون مع الله إلهاً آخر ولايقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولايزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا» فهذه الآية سيقت للوعيد على الكل قال العلامة السبكي ومن الدلائل الواضحة على أن الكافر مكلف بالفروع مطلقاً ولم أر من ذكره قوله تعالى « إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذاباً فوق العذاب بما كانوا يفسدون » إذ لايمترى أنهم فى أن زيادة هذا العذاب إنما هو بالإفساد الذى هو قدر زائد على الكفر إما لصد أو غيره (فلو لم يكونوا من المخاطبين بالصلاة لما عاقبهم عليها ولأن صلاح الخطاب لهم كصلاحه للمسلمين فكما دخل المسلمون وجب أن تدخل الكفار) وشرط الأهليه وإن كان معدوماً يمكن حصوله بتقديم الايمان كالجنب والمحدث مأموران بالصلاة بتقديم الطهارة ولو سقط الأداء بعد هذه الأمور للكفر لكان ذلك تخفيفاً والكفر لايصلح مخففاً لأنه أغلظ الجنايات والفسق والجهل لايصلحان سبباً لذلك فالكفر أولى وإنما لايجب عليهم القضاء بعد الإسلام لقوله تعالى « قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف » وحديث الإسلام يجب ما قبله فإذا ماتوا لم يوجد المسقط وهو الاسلام فيعاقبون على تركها اه قال التاج فى الابهاج قول الأصوليين الفائدة تضعيف العذاب فى الآخرة صحيح ولم يريدوا أنه لاتظهر فائدة الخلاف إلا فى الآخرة وإن أفهمته عبارة طوائف منهم فينبغى أن يخصص كلامهم ويعلم أنه جواب عما ألزم به الخصوم فى فروع خاصة لا يظهر للخلاف فيها فائدة كالزكاة ونحوها وقد فرع الأصحاب على الخلاف فى الأولى مسائل عديدة منها ذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أنه يجب على الحربى ضمان النفس

والمال تخريجاً على أن الكفار مخاطبون بالفروع وعزي هذا إلى المزمن فى المنثور ومنها إذا اغتسلت الذمية تحل لمن يطؤها من المسلمين هل يجب عليها إعادة الغسل إذا أسلمت فيه وجهان وفرق إمام الحرمين بين هذه و بين مالو وجب على الذمى كفارة فأخرجها ثم أسلم لاتجب عليه الاعادة قطعاً بأن الكفارة إنما تكون بالمال ولا تخلو الكفارة عن قصد شرعى من اطعام محتاج وكسوة عار أو تخليص رقبة عن قيد رق وهذا لايختلف باختلاف أحوال فاعليها فإذا وجدت لا حاجة الى اعادتها بخلاف ما تعبد به فى حق الشخص نفسه كمسألتنا وكالصوم ومنها لو اغتسل الكافر عن جنابة أو توضأ أو تيمم ثم أسلم فالصحيح وجوب الإعادة والثالث الفرق بين الوضوء والغسل ومنها هل يمكث الكافر الجنب فى المسجد فيه وجهان وتمام الكلام فيه هناك واعلم أن الألفاظ الدالة على الجميع بالنسبة إلى دلالتها على المذكر والمؤنث على ثلاثة أقسام الأول مايختص به أحدهما ولا يطلق على الآخر بحال كرجال ونساء فلا يدخل أحدهما فى الآخر بالإجماع إلا بدليل خارج من قياس أو غيره والثانى مايعم الفريقين بوضعه وليس لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل كالناس والإنس والبشر فيدخل كل منهما فيه بالإجماع والثالث مايشملهما بأصل وضعه ولا يختص بأحدهما إلا ببيان نحو من وما وهى مثل الناس والبشر فعم الجميع الرابع بعلامة التأنيث فى المؤنث و بحذفها فى المذكر وذلك نحو مسلمون ومسلمات وفعلوا وفعلن فهذا هو كل النزاع والخلاف فى دخول النساء فيه وليس هو محل النزاع مطلقاً بل عند إفراد الذكور خاص وعند تغليب الذكور على الإناث تدخل الإناث فيه مجازا و إنما النزاع فيها إذا أطلق عند اختلاط الذكور والإناث ولم يرد به التغليب هل هو ظاهر فى دخول النساء فيها حقيقة أولا وهو ما ذكره المصنف بقوله (وأما النساء فانهن لا يدخلن فى خطاب الرجال) كقوله تعالى « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ، حرمت عليكم الميتة ، والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً » ونحو ذلك والدليل على عدم الدخول حقيقة انه قد أجمع أرباب العربية على أن هذه الصيغة جمع

مذكر وانه لتضعيف المفرد والفرد مذكر وأيضاً قد روى عن أم سلمة أنهـا قالت يارسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر فى القرآن إلا الرجال فأنزل الله ذكرها فقال « إن المسلمين والمسلمات » فنفت ذكرها مطلقاً ولو كن داخلات لما صدق نفيهن مطلقا ولم يجز تقريره عليه الصلاة والسلام لها (وقال أبو بكر بن داوود) و بعض (أصحاب أبى حنيفة) والحنابلة (يدخلن) فى خطاب الرجال واللفظ يتناول الذكور والإناث بطريق الحقيقة يعنى أنه موضوع بوضعين للذكور خاصة والمختلط من الذكور والإناث فيكون من المشترك اللفظى لأن المعروف من أهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهم باتفاق وأيضا لولم تدخل الإناث لما شاركن فى الأحكام لثبوت أكثرها بمثل هـذه الصيغة واللازم منتف بالإتفاق كما فى أحكام الصلاة والصيام والزكاة (وهذا خطأ لأن للنساء لفظا مخصوصاً كما أن للرجال لفظا مخصوصاً فكالم تدخل الرجال فى خطاب النساء لم تدخل النساء فى خطاب الرجال) قال الكمال بن الهمام والأظهر خصوصه أى جمع المذكر بالذكور لتبادر خصوصهم عند الإطلاق من غير قرينة والتبادر عنده بدونها من أمارات الحقيقة ودخول البنات فى الأمان على البنين للاحتياط فى الأمان

(فصل وأما رسول الله صلي الله عليه وسلم فإنه يدخل فى كل خطاب خوطب به الأمة كقوله تعالى يا أيها الناس يا أيها الذين آمنوا وغير ذلك) من العمومات الواردة على لسانه المتناولة له لغة فإنه يعم الرسول بحسب الحكم المستفاد من التركيب وكونه وارداً بلسانه لا يمنع دخوله فيه (وذلك لأن صلاح اللفظ له كصلاحه ، بكل واحد من الأمة فكما تدخل الأمة دخل النبى صلى الله عليه وسلم) ولأن الصحابة فهموا دخوله عليه الصلاة والسلام فيما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة ولم يفسخ فقالوا أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ ولم ينكر عليهم مافهموه من دخوله فى ذلك الأمر بل تحول إلى بيان الموجب بقوله إنى قلدت هديا وإذا كانوا يفهمون من أمر الرسول لهم دخوله فمن أمر الله الوارد

بلسانه أولى وأما القول بعدم دخوله لأنه آمر ومبلغ فلو دخل فى مثل هذا الخطاب المذكور لاجتمع فيه أنه يكون آمرا ومأموراً ومبلغاومبلغافمردود لأن الآمر هو الله تعالى والمبلغ هو جبريل وهو حاك لتبليغ جبريل وماهو كذلك داخل فيه على أنه لا يمتنع اجتماع الآمر والمأمور والمبلغ والمبلغ من جهتين مختلفتين كما هنا (وأما ماخوطب به النبى صلى الله عليه وسلم بخطاب خاص لا يدخل معه غيره) وبه قالت المالكية (إلا بدليل) من إجماع أو قياس (لقوله تعالى يا أيها النبى يا أيها المزمل وقوله تعالى يا أيها النبى قل لأزواجك) وذلك للقطع بأن ماللواحد لايتناول غيره وبأنه لو تناول غيره لكان إخراجه تخصيصا ولا قائل به (ومن الناس) وهم الحنفية والإمام أحمد رضى الله عنهم (من قال ما يثبت أنه شرع له دخل معه غيره) وظاهر كلام الشافعى فى البويطى موافق للحنفية والحنابلة وذلك لأن أمر مثل النبى صلى الله عليه وسلم ممن له منصب الاقتداء والمتبوعية يفهم منه أهل اللغة شمول أتباعه لعرفا لامدلولا وضعيا لذلك كما إذا قيل لأمير اركب للمناجزة غير أن النبى صلى الله عليه وسلم له منصب الإقتداء فى كل شىء إلا بدليل يفيداختصاص ذلك به لأنه بعث ليؤتسى به فكل حكم خوطب به عم غيره عرفا وإذا كان عمومه عرفا يلتزم الحنفية أن إخراج الأمة من خطابه بخصوصه تخصيص فإن التخصيص كما يرد على العام لغة يرد على العام عرفا فإن هذا التركيب قد تغير عماله فى العرف من التناول المقتدين وأتباعه إلى ماليس له من الحكم على البعض قطعا فإن سمى هذا تخصيصاً فتخصيص للتركيب (وهـــذا خطأ لأن الخطاب مقصور عليه أما بحسب الوضع فمسلم ولا نزاع فيه وأما من جهة التناول العرفى فلا فإطلاق القول بأنه خطأ غير صحيح (فمن زعم أن غيره يدخل فيه) أى فى خطابه الخاص به (فقد خالف مقتضى الخطاب) وهذا مسلم من جهة اللغة والوضع أما من جهة العرف فمن زعم أن غـيره لايدخل فيه فقد خالف مقتضى العرف والخصوصية فى الأحكام لاتثبت إلا بدليل يفيد تخصيصها

(فصل فأما أمره صلى الله عليه وسلم أمته بشىء لايدخل هو فيه) لبعد أن

يريد الآمر نفسه بخلاف المخبر وقيل لايدخل مطلقا لبعدان يريد المخاطب نفسه إلا بقرينه وقال النووى فى كتاب الطلاق من الروضة إنه الأصح عند أصحابنا فى الأصول اه وصحح صاحب الجوامع الدخول فى الأمر فى مبحثه فحسب وقال فى موضع آخر والأصح أن المخاطب بكسر الطاء داخل فى عموم خطابه إذا كان خبرا لا أمرا فصحح خلاف ماذكره أولا بحسب ماظهر له فى الموضعين (ومن أصحابنا من قال يدخل فيما يأمر به الأمة وكلام الحنفية صريح فى أن المخاطب داخل فى عموم خطابه مطلقا خبرا أوأمراً أونهيا قال فى التحرير وشرحه التقرير : المخاطب بكسر الطاء داخل فى عموم متعلق خطابه عند الاكثر مثل قوله تعالى والله بكل شىء عليم وأكرم من أكرمك فالله سبحانه وتعالى عالم بذاته وصفاته والآمر الناهى إذا كرم غيره كان الغير مأمورا بإكرامه منهيا عن إهانته لوجود المقتضى وانتفاء المانع اه (وهذا خطأ لأنّ ماخاطب به الأمّة من الخطاب لايصلح له فلا يجوز أن يدخل فيه من غير دليل) وقد تقدم أن السبكى صحح الدخول فى الخبر لافى الأمر فى جمع الجوامع وفى مبحث الأمر منه صحيح دخوله أيضاً وعن النووى أن الأصح عند الأصحاب فى الأصول عدم الدخول اطلاقا .

(فصل وأما ماخاطب الله به عز وجل الخلق خطاب المواجهة) يعنى الخطاب التنجيزى وأما التعليقى فيتعلق بالمعدومين تعلقا معنويا (كقوله تعالى ياأيها الناس يا أيها الذين آمنوا) قال الزركشى لاخلاف فى شموله من بعدهم من المعدومين حال صدوره ولكن هل هو باللفظ أو بدليل آخر من إجماع أو قياس فذهب بعضهم إلى أنه لا يشملهم باللفظ كما قال المصنف (فإنه لا يدخل فيه سائر من لم يخلق من جهة اللفظ لأن هذا الخطاب لايصلح) للتعلق التنجيزى (إلا لمن هو موجود على الصفة التى ذكرناها) من كونه موجودا صالحا للخطاب بأهليته له (فأما من لم يخلق فلا يصلح له هذا الخطاب) لأنه لا يقال للمعدومين يا أيها الناس ونحوه وإنكاره مكابرة وإنما يشملهم بدليل آخر وهو ماعلم بالضرورة من الدين أن كل حكم متعلق بأهل زمانه صلى الله عليه وسلم فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة

كما فى قوله تعالى لأنذركم به ومن بلغ وقوله تعالى هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم إلى قوله وآخرين منهم لما يلحقوا بهم ، وقوله عليه الصلاة والسلام بعثت إلى الناس كافة ولأنه امتنع خطاب الصبي والمجنون ونحوهم مع وجودهم لقصورهم فالمعدوم أجدر أن لا يخاطب لأن تناوله أبعد وقالت الحنابلة وبعض الحنفية هو عام لمن بعدهم إلى يوم القيامة واحتجوا بأنه لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعدهم لم يكن مرسلا لهم وبأنه لم يزل العلماء يحتجون على أهل الأعصار ممن بعد الصحابة بمثل ذلك وهو إجماع على العموم لهم وأجيب عن الأول بأن الرسالة تَسْتدعى التبليغ فى الجملة وهو يكفى فيه المشافهة للبعض ونصب الدلائل على أن الباقين كلهم كذلك وعن الثّانى بأن ذلك الاحتجاج عليهم كان لدليل آخر قاله غير واحد ، وفى شرح العلامة الثانى لشرح العضد إن القول بعموم الشفهى ليس ببعيد وقال بعض جلة المحققين إنه المشهور حتّى قالوا إنّ الحق أن العموم معلوم بالضرورة من الدين المحمدى وهو الأقرب وقول العضد إن إنكاره مكابرة حق لو كان الخطاب للمعدومين خاصة أما إذا كان للموجودين والمعدومين على طريق التغليب فلا ومثله فصيح شائع وكل ما استدل به على خلافه فهو ضعيف اه قال العلامة الألوسى بعد ما ذكر دوال العموم ذهب كثير من الشافعية على أنه عندهم عام بحق لفظه ومنطوقه من غير احتياج إلى دليل آخر وقد قيل إنه من الخطاب العام الذى أجرى على غير ظاهره كما فى قوله :

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا اه

(وكذلك إذا خاطب رسول الله صلى الله عليه وسلم) أحدا من الأمة (بخطاب) فإن صرح فيه بالإختصاص كما فى قوله صلى الله عليه وسلم لأبى بريدة فى التضحية بالجذعة حين قال له أبو بريدة عندى جذعة خير من مسنة أجعلها مكانها أو قال اذبحها ولا تجزى جذعة عن أحد بعدك فلا شك فى اختصاصه بذلك المخاطب وإن لم يصرح فيه بالاختصاص فلا نزاع فيما إذا دل دليل على أنّ حكم غير ذلك المخاطب كحكمه فى أن حكمه كحكمه بذلك الدليل إنما النزاع فى نفس تلك الصيغة هل تعم بمجردها أولا ؟ فذهب الجمهور إلى أنّه

يختص بذلك المخاطب و (لم يدخل غيره فيه من جهة اللفظ لأن الذى خاطبه به لا يتناول غيره) قال إمام الحرمين لا ينبغى أن يكون فى هذه المسألة خلاف إذ لا شك فى أن الخطاب خاص بذلك الواحد ولا خلاف فى أنه عام بحسب العرف الشرعى وقال الزركشى والحق أن التّعميم منتف لغة ثابت شرعا والخلاف فى أن العادة في ذلك هل تقضى بالاشتراك بحيث يتبادر فهم أهل العرف إليها أولا فأصحابنا يعنى الشافعية يقولون لا قضاء للعادة فى ذلك كما لا قضاء للغة ، والخصم يقول إنها تقضى وقد استدل المصنف على عدم الدخول بقوله (وإنما يدخل الغير فى حكم ذلك الخطاب بدليل وهو قوله صلى الله عليه وسلم حكمى على الواحد حكمى على الجماعة) فى التقرير والتحبير لابن أمير حاج فى البحث الثامن مباحث العام حكمى على الجماعة مشتهر فى كلام الفقهاء والأصوليين قال شيخنا الحافظ ولم نره فى كتب الحديث قال ابن كثير لم أرَ له سنداً قط وسألت شيخنا الحافظ المزى وشيخنا الحافظ الذهبى فلم يعرفاه اهـ . قال وقد جاء ما يؤيد معناه فأخرج مالك والنسائى والترمذى وصححه ، وابن حبان فى صحيحه عن أميمة بنت رفيقة أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يارسول الله هلم نبايعك فقال إنى لا أصافح النساء وإنما قولى لمائة امرأة كقولى لإمرأة واحدة وفى رواية الحاكم والطبرى إنما قولى لامرأة كقولى لمائة امرأة وهو فى مسند احمد وطبقات ابن سعد باللفظين اهـ (والقياس وهو أن يوجد المعنى الذى حكم به فى غيره فيقاس) وهنا قد وجد الدليل على دخول الغير فى الخطاب من الكتاب والسنة والإجماع والقياس

﴿ فصل ﴾ إذا ورد الخطاب بلفظ العموم فإنه يدخل فيه كل من صلح له الخطاب من المكلفين الذين فيهم أهلية لذلك الفعل (ولا يسقط ذلك الفعل عن بعضهم بفعل البعض إلا فيما ورد الشرع به) أى بسقوط الفعل عن البعض بفعل البعض (وقرر أنه فرض كفاية كالجهاد وتكفين الميت والصلاة عليه ودفنه) والأمر بالمعروف والقيام بالحرف النافعة المحتاج إليها (فإنه) أى ماذكر واجب على الكل (لكن إذا قام به من تقع به الكفاية سقط عن الباقين) لأن المقصود

حصوله لا ابتلاء كل مكلف ولا بعد فى سقوط الفرض عن الشخص بفعل غيره كسقوط الدين عنه بأداء غيره عنه ثم المراد بالكل الكل الإفرادى وقيل المجموعى ويتعين فرض الكفاية بالشروع فيه أى يصير فرض عين بذلك يعنى مثله فى وجوب الإتمام على الأصح وقيل لا يجب إتمامه

﴿ باب الفرض والواجب والسنة والندب ، الفرض والواجب والمكتوب واحد وهو مايتعلق العقاب بتركه) وفى غاية الوصول ولا ينافى هذا يعنى عدم التفرقة بين الفرض والواجب ماذكره أئمتنا من الفرق بينهما فى مسائل كما قالوا فيمن قال الطلاق واجب على تطلق أو فرض على لا تطلق إذ ذاك ليس للفرق بين حقيقتيهما بل لجريان العرف بذلك أو لاصطلاح آخر كما بينته مع زيادة تحقيق فى الحاشية قال العلامة الجوهرى قوله أو لاصطلاح آخر أى كما فى الحج فإنهم فرقوا بينهما بأن الواجب مايجبر تركه بدم والركن بخلافه والفرض يشملهما اﻫ من حاشية الشارح على المحلى قوله مع تحقيق فى الحاشية حيث قال فيها والتحقيق أن الواجب اصطلاحا اطلاقين مايقابل الركن وما يأثم تاركه وهو بهذا المعنى مرادف للواجب بمعناه الثانى انتهى جوهرى (وقال أصحاب أبى حنيفة الواجب ماثبت وجوبه بدليل مجتهد فيه كالوتر والأضحية عندهم والفرض ما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به) ثبوتاً ودلالة (كالصلوات الخمس والزكوات المفروضة وما أشبهها) وبيان ذلك كما قاله العلامة ابن عابدين أن الأدلة السمعية الأول أربعة أقسام الأول قطعى الثبوت والدلالة كنصوص القراءات المفسرة والمحكمة والسنة المتواترة التى مفهومها قطعى ، الثانى قطعى الثبوت ظنى الدلالة كالآيات المؤولة ، الثالث عكسه كأخبار الآحاد التى مفهومها قطعى ، الرابع ظنيهما كأخبار الآحاد التى مفهومها ظنى فبالأول يثبت الفرض والحرام وبالثانى والثالث الواجب وكراهة التحريم وبالرابع السنة والمستحب ثم إن المجتهد قد يقوى عنده الدليل الظنى حتى يصير قريبا من القطعى فما ثبت به يسمى فرضا عمليا لأنه يعامل معاملة المفروض فى وجوب العمل وليس واجبا نظرا إلى ظنية دليله فهوى أقوى نوعى

الواجب وأضعف نوعى الفرض بل قد يصل خبر الواحد عنده إلى حد القطعى ولذا قالوا إذا كان متلقى بالقبول جاز إثبات الركن به حتى ثبتت ركنية الوقوف بعرفات بقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة اه والحاصل أن الحنفية لما وجدوا الأحكام باعتبار طريق وصولها إلى المكلفين واعتبار دلالة الدليل مختلفة فإن ماثبت بدليل قطعى ثبوتاً ودلالة يكفر منكره بخلاف ما كان ظني أحدهما أو ظنيهما معا فقسموا الحكم بهذا الاعتبار وغايروا بين الأقسام في التسمية والشافعية أدخلوا الإيجاب فى الافتراض وسموا كلاهما واجبا وفرضا وأدخلوا كراهة التحريم فى الحرام وسموا كلامنهما حراما مع اتفاق الجميع على أن كلا من الفرض والواجب مطلوب الفعل طلبا جازما وأن كلا من كراهة التحريم والحرام مطلوب الترك طلباً جازما وعلى أن ماثبت بقطعى يكفر جاحده وما ثبت بغيره لايكفر جاحده فكان خلافا لفظيا راجعا إلى الدليل التفصيلى فى اعتبار فقهى وليس خلافا بين الأصوليين اه (وهذا) يعنى التفرقة بينهما فى التسمية (خطأ لأن طريق الأسماء الشرع واللغة والاستعمال وليس شىء من ذلك يفرق بين ماثبت بدليل مقطوع به أو بطريق مجتهد فيه) هذا من قسم الاستعمال فقد تعارف الحنفية جميعهم ذلك واصطلحوا عليه ولا مشاحة فى الاصطلاح واتفاق الشافعية على عدم التفرقة بينهما فى التسمية لايكون قاضيا على الحنفية وموجباً عليهم أن يقلدوهم فيه ولا يخالفوهم و إلا يكونوا مخطئين فى أمرهم وقد تقدم عن الشيخ زكريا الأنصارى فى غاية الوصول أن التفرقة بينهما وقعت عندهم عرفا واصطلاحا واعتبار اصطلاح دون اصطلاح تحكم لاداعي إليه على أن الشيخ زكريا قد نص على أن الخلف لفظى وقال أيضاً وما مر من أن ترك الفاتحة لايفسدها عندهم أى دوننا لا يضر فى أن الخلف لفظى لأنه حكم فقهى لادخل له فى التسمية اه وفى التقرير إفراد كل قسم باسم أنفع عند الوضع لموضوع المسألة فإنك تضع أحد القسمين معبرا عنه باسمه الذى تخصّه لتحكم عليه بما يناسبه من الحكم بحسب طريق ثبوته قطعا أو ظنا من غير احتياج إلى نصب قرينة على أن المراد القسم الذى طريق ثبوته قطعى أو ظنى

الدلالة بخلاف ما إذا كان كلا الاسمين للقسمين فإنه يحتاج إلى نصب قرينة عند إرادة أحدهما اهـ (وأما السنة) فهى لغة الطريقة المسلوكة سيئة كانت أو حسنة وفى الشرع (ما رسم ليحتذى به على سبيل الاستحباب وهى والنفل والندب بمعنى واحد) ومثلها الحسن والمستحب والتطوع والمرغب فيه فهذه الألفاظ مترادفة على معنى واحد ومن الناس من قال السنة ما يترتب كالسنن الراتبة مع الفرائض والنفل والندب مازاد على ذلك) النفل عند الحنفية ماشرع زيادة على الفرض والواجب والسنة بنوعيها ومنه المندوب والمستحب وهو ماورد به دليل ندب يخصه وقد يطلق النفل على مايشمل السنن الرواتب ومنه قولهم باب الوتر والنوافل ومنه تسمية الحج نافلة لأن النفل هو الزيادة وهو زائد على الفرض مع أنه من شعائر الدين ولاشك أنه أفضل من تثليث اليدين فى الوضوء ومن رفعهما للتحريمة مع أنهما من السنن المؤكدة (وهذا) يعنى التفرقة بينهما فى التسمية لا يصح لان كل ماورد الشرع باستحبابه فهو سنة سواء كان راتبا أو غير راتب فلا معنى لهذا الفرق) وللمفرق أن يقول إن هذا اصطلاح ولامشاحة فيه

(فصل إذا قال الصحابى أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم) بكذا أو نهى عن كذا أومضى بكذا فهذا لفظ يحتمل الواسطة بينه و بين رسول الله صلى الله عليه وسلم فهل يكون حجة أولا قال المصنف (وجب قبوله و يصير كما لو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرت بكذا) وهو قول الجمهور وسواء كان الراوى من صغار الصحابة أو من كبارهم لأن الظاهر أنه روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم وعلى تقدير أن ثم واسطة فمراسيل الصحابة مقبولة عند الجمهور (وقال داود) بن على بن خلف الأصبهانى المشهور المعروف بالظاهرى أخذ العلم عن إسحاق بن راهويه صاحب مذهب مستقل وتبعه جمع كثير مولده بالكوفة سنة اثنتين ومائتين ونشأ ببغداد وتوفى بها سنة سبعين ومائتين فى ذى القعدة وقيل فى شهر رمضان (لايقبل حتي ينقل لفظه) أى لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم لاحتمال أن لايكون أمراً واعتقدان ماسمعه أو شاهده من فعل أمراً أونهيا فيقول أمراً ونهى

(والدليل على ماقلناه هو أن الراوى مصدق فيما يرويه) لعدالته (وهو عارف بالأمر والنهى لأنها لغته (فلا يمكن أن يجعل غير الأمر أمرا أوغير النهى نهيا لأنه قدح فى عدالته وجهل بلغته فقوله أمر أو نهى ظاهر فى الأمر والنهى (فوجب أن يقبل كسائر ما يرويه) والاحتمالات البعيدة لا تمنع حمل اللفظ على ظاهره ولايلتفت إليها وحكى عن داود أنه صار إلى الوقف فى ذلك وإليه مال الإمام (فأما إذا قال الصحابى من السنة كذا) كقول على رضى الله عنه من السنة الكف على الكف فى الصلاة تحت السرة رواه أبو داود فى رواية ابن داسته وابن الأعرابى (حمل على سنة النبى صلى الله عليه وسلم) فيكون مرفوعا حكما وبه قال الجمهور وأصحاب أبى حنيفة المتقدمين وجمهور أصحاب الحديث لأن النبى عليه الصلاة والسلام هو المقتدى به والمتبع على الإطلاق فإضافة مطلقها إليه حقيقة وإلى غيره مجاز وإذا قال التابعى من السنة كذا فيه وجهان حكاهما النووى فى شرح مسلم وصحح وقفه وحكي الداورى الرفع عن القديم وقال الحافظ زين الدين العراقى والأصح فى مسألة التابعى كما قال النووى فى شرح المهذب أنه موقوف فإن قوله من السنة كثيراً مايعبر به عن سنة الخلفاء الراشدين .

(فصل وأما إذا قال أمر فلان بكذا أو أمرنا بكذا) كقول أم عطية أمرنا أن نخرج فى العيد العواتق وذوات الخدور وأمر الحيض أن يعتزلن مصلى المسلمين أخرجه الشيخان (أونهينا عن كذا) كقولها نهينا عن إتباع الجنائز ولم يعزم علينا أخرجاه أيضا (ولم يسم الآمر ولا الناهى حمل ذلك على رسول صلى الله عليه وسلم) لأن الظاهر أن الآمر والناهى هو وكون الآمر والناهى غيره احتمال لايعارض الظهور فلا يلتفت إليه (وقال أصحاب أبى حنيفة) القائل بهذا بعض أصحاب أبى حنيفة كالكرخى ومن تبعه والأكثرون منهم وكثير من المالكية قائلون بالأول (ولا يحمل على ذلك) أى على أمر الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يكون مرفوعا حكما (إلا بدليل) لاحتمال ألا يكون المراد غير أمر النبى صلى الله عليه وسلم كأمر القرآن والإجماع أو بعض الخلفاء أو الاجتهاد ونسب الأمر المجازى إليها (وهو

قول أبى بكر الصيرفى وهذا غير صحيح لأن الذى يحتج بأمره ونهيه وسنته هو الرسول صلى الله عليه وسلم فإذا أطلق الصحابى ذلك وجب أن يحمل عليه) لأنه حقيقة وماعداه محتمل مرجوح بالنسبة إليه لكونه إما مجازا أولأنه تبع فإن قيل قد ثبت إطلاق السنة على سنة الخلفاء الراشدين فى حديث عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجد وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم أخرجه أبوداود والترمذى وحسنه وابن ماجه فالجواب أنا لانمنع جواز الاطلاق عليها وإنما نمنع منهم سنة غيره من إطلاقها لان مقصود الصحابى بيان الشرع لأنه فى مقام التبليغ لا اللغة والعادة

﴿ باب القول فى النهى ﴾

(النهى يقارب الأمر فى أكثر ما ذكرناه الاأنى أشير اليه على جهة الاختصار وأبين مايخالف الأمر فيه إن شاء الله تعالى وبه الثقة فأما حقيقته) لغة فهى المنع يقال نهاه عن كذا أى منعه ومنه سمى العقل نهية لأنه ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب ويمنعه عنه واما شرعاً (فهو القول الذى يستدعى به ترك الفعل ممن هو دونه) أى دون الطالب متعلق بيستدعى فخرج الأمر لأنه طلب فعل وخرج الالتماس والدعاء لأنه لااستعلاء فيهما والمراد بالقول اللفظ الدال عليه بالوضع وهو صيغة لاتفعل فلا يرد شموله لطلب الترك نحو كف ونحو حرمت عليك إذا ألزمتك بذكره (ومن أصحابنا من زاد على سبيل) أى على سبيل وصفة هى وجوب الترك أى الجزم بالمنع من الفعل فخرج النهى على سبيل الكراهة والارشاد وغيرهما (كما ذكرناه فى الأمر) يعنى زيادة قيد على سبيل الوجوب للبعض من الأصحاب والأصح أنه لايشترط فى مسمى النهى علو ولا استعلاء كما تقدم فى الأمر .

(فصل) وله صيغة تدل عليه فى اللغة وهو قوله أى قول القائل (لا تفعل وقالت الأشعرية ليس له صيغة) خاصة به لورودها شرعا للحرمة وللكراهة وللارشادوللدعاء

وغير ذلك وإذا كان كذلك فلا تكون لأحدها بخصوصه إلا بدليل وإلا كان جعلها لأحدها ترجيحاً بلا مرجح وهو باطل (وقد مر الدليل عليه فى باب الأمر) وهو أن أهل اللغة قسموا الكلام إلى أمر ونهى فالأمر قولك افعل . والنهى قولك لا تفعل فجعلوا قولك لا تفعل بمجرده نهياً بدون انضمام قرينة اليه على ذلك فدل على أن له صيغة خاصة به .

(فصل) وإذا تجردت صيغة النهى عن قرينة دالة على أنه للكراهة أو الدعاء والارشاد والتهديد أو غير ذلك (اقتضت التحريم وقالت الأشعرية لا تقتضى التحريم ولا غيره) وذلك لورودها شرعا للتحريم وللكراهة وللاباحة وللارشاد وغيرها فلا يتعين أحدها (إلا بدليل) وإلا كان جعلها لأحدها ترجيحاً بلا مرجح وهو باطل (والدليل على ما قلناه) من أنها إذا تجردت صيغة النهى اقتضت التحريم (أن السيد من العرب إذا قال لعبده لا تفعل كذا ففعل استحق الذم والتوبيخ فدل على أنه يقتضى التحريم) وعند الحنفية تكون صيغة النهى للتحريم إذا كان قطعياً وللكراهة إذا كان ظنياً وفى صيغة النهى مذاهب أخر منها أنها موضوعة للكراهة ومنها أنها موضوع للقدر المشترك بين التحريم والكراهة وهو مطلق الترك ومنها أنها موضوعة لأحدهما لا بعينه ومنها أنها للاباحة دون الوقف (وإذا تجردت صيغة) عن القرينة الصارفة عن الدوام (اقتضت الترك على الدوام) لأنه يقتضى الامتناع عن إدخال الماهية فى الوجود فوجب الامتناع عنه دائماً إذ لو أتى بالمنهى عنه مرة لزم دخوله فى الوجود وهو خلاف مقتضى النهى ويلزم من ذلك أن يكون (على الفور) لأنه فى قوة النكرة الواقعة فى حيز النفى وذلك يقتضى انتفاء جميع الأفراد قال المصنف (وذلك أن الأمر يقتضى إيجاب الفعل فإذا فعل فى أى زمان سمى ممتثلا وفى النهى لا يسمى منتهياً إلا اذا سارع إلى الترك على الدوام) فهو يخالف الأمر فى اقتضاء الترك على الدوام وكونه على الفور وفى فوات الرحمات أن العلماء سلفاً وخلفاً قد استدلوا بالنهى على تحريم الفعل مطلقاً مع اختلاف الأوقات من غير انتظار الى قرينة

دالة على الدوام فدل هذا الاستدلال منهم على أن المتبادر منه نفى الحقيقة للفعل أو الفرد المنتشر وهو انما يكون بالانتفاء دائماً لجميع الأفراد عرفاولغة فهو له حقيقة لا يقال الكف لايتأتى حال الغفلة فلا يصلح واجبا على الدوام و إلا لزم العصيان لأنا نقول الاقتضاء والتكليف مادام الشعور وعنده يجب الكف دائما ولافسادفيه فإن قيل نهى الحائض لايدوم قلنا إنه مقيَّد فعم أوقات المقيد ومرادنا بالدوام مدة العمر فى المطلق ومدة القيد فى المقيد اه قال الآمدى اتفق العقلاء على أنّه يقتضى الإنتهاء عن المنهى عنه دائما خلافا لبعض الشاذين وزعم ابن برهان انعقاد الإجماع عليه وهذا ماجزم به الشيخ أبو اسحاق فى شرح اللمع وهو المختار عندابن الحاجب اه من الإبهاج .

﴿ فصل وإذا نهى عن شيء فإن كان له ضد واحد ﴾ كالحركة فإن لها ضدا واحدا وهو السكون (فهو) أى النهى عن ذلك الشيء (أمر بذلك الضد) بطريق الإستلزام (كالصوم فى العيد) فإنه منهى عنه والإنتهاء عنه لايتحقق خارجا إلا بفعل ضده وهو الفطر وهو يكون بالأكل والشرب أو الجماع وغيرها من منافيات الصوم (وإن كان له) أى للشيء المنهى عنه أضداد كالزنا) فإن له اضدادا كالوطء المباح والإشتغال بالبيع والشراء وغيرهما من المباحات مما لا يجامع المنهى فى آن واحد (فهو) أى النهى عن ذلك الشيء (أمر بضد من اضداده لأنه لايتوصل إلى ترك المنهى عنه إلا بما ذكرناه) من فعل ضده وما لايتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب مأمور به واعلم أن المراد بالضد المأمور به الذى لم يمنع منه الدليل فلا يرد الاعتراض بأنه يلزم من نهى الشارع كون كل المعاصى المضادة مأمورا بها مخيرا مثاباً عليها إذا ترك أحدها إلى الآخر على قصد الامتثال والإتيان بالواجب لأن هذا قائم الدليل على منعه (فصل وإذا نهى عن أحد شيئين) كالحرام المخير نحو لاتقبل هذا أوذاك (كان ذلك نهياً عن الجمع بينهما) ومعنى ذلك أن متعلق النهى هو الجمع بينهما وكل واحد منهما ليس منهياً عنه ومثلوه بالأختين فإن كل واحدة منهما أى نفسها ليست محرمة بل المحرم هو الجمع فقط ونظر فيه بأن التمثيل

بالأختين لا يصلح لأن الشارع لم يحرم واحـدة مطلقاً لأنه لو تزوج إحـدى الأختين ثم طلقها وانتهت عدتها جاز له التزوج بالثانية فليس فعل أحد الأمرين مانعا من الآخر مطلقاً وإنما هو ممنوع مادام الأول باقياً وظاهر القاعدة غيرذلك وفى جمع الجوامع وشرحه ويجوز تحريم واحدلا بعينه من أشياء معينة وهو القدر المشترك بينها فى ضمن أى واحد منها فعلى المكلف تر له فى أى واحد منها وله فعله فى غيره خلافاً للمعتزلة قال محشيه العلامة العطار عبر بهذا دون أن يقول والنهى عن واحدمبهم بعضه كالأمر فى جميع الأحوال المتقدمة للتنبيه على أن الخلاف فى الجواز لا فى الوقوع ويقاس على التحريم الكراهة فى الجملة و إلا فالعقاب خاص بالحرام اه .

(وقالت المعتزلة يكون ذلك) أى النهى عن أحد شيئين (نهيا عنهما فلا يجوز فعل واحد منهما) كما أن الأمر بواحد من أشياء معينة يوجب الجميع عندهم فكذا النهى يحرم الجميع لما نقل عنهم أن تحريم شيء أو إيجابه لما فى فعله أو تركه من المفسدة أو المصلحة التى يدركها العقل وإنما يدركها فى المعين (والدليل على ماقلناه) من أنه نهى عن الجمع بينهما (هو أن النهى أمر بالترك كما أن الأمر أمر بالفعل ثم الأمر بفعل أحدهما لا يقتضى وجوبهما فكذلك الأمر بترك أحدهما لا يقتضى وجوب تركهما) وهـذا الدليـل لاإلزام فيه على المعتزلة لأنهم لم يقولوا بوجوب الواحدالمبهم فى الأمر وإنما قالوا بوجوب الجميع فيه نعم يكون هذا الدليل إلزاماً للبعض من المعتزلة القائل بأن معنى وجوب الجميع تساوى الجميع فى الخطاب وأنه لايجب إلا واحد منها فقد مر أن لهذه العبارة تفسيرات فانظرها .

(فصل) والنهى يدل على فساد المنهى عنه) مطلقاً فى العبادات والمعاملات بمعنى عدم الاعتداد به وخروجه عن كونه سبباً مقيدا لحكمه إذا وقع (فى قول أكثر أصحابنا) وقال ابن السمعانى إنه الظاهر من مذهب الشافعى وعليه أكثر الأصحاب (كما يدل الأمر على إجزاء المأمور به بمعنى كفايته فى سقوط التعبد به إذا وقع على الوجه الذى أمر به (ثم اختلف هؤلاء) القائلون باقتضاء النهى الفساد

(فمنهم من قال يقتضى الفساد من جهة اللغة) لأن أهل اللغة يفهمون من مجرد اللفظ ذلك ورد بأن الفساد عبارة عن سلب الأحكام المترتبة عليه وليس فى لفظ النهى مايدل عليه لغة قطعاً (ومنهم من قال يقتضى الفساد من جهة الشرع) أما فى العبادات فلأنه أتى بالمنهى عنه غير المأمور به ومن لم يأت بالمأمور به يبقى فى عهدة التكليف وأما فى المعاملات فلان النهى يعتمد وجود المفسدة الخالصة والراجحة والمفسدة لاينبغى أن تقرر وإلا لما ورد النهى عنها والمقدر ورود النهى عنها وقياساً على العبادات وأيضاً العلماء فى جميع الأعصار لم يزالوا يستدلون به على الفساد فى أبواب الأنكحة والبيوع وغيرهما وأيضاً المنهى عنه قبيح ومعصية فكيف يكون مشروعاً كيف وقد قال عليه الصلاة والسلام كل أمر ليس عليه أمرنا فهو ردای مردود وما كان مردوداً فهو باطل (ومن أصحابنا من قال النهى) عن الشىء (لايدل على الفساد) لا لغة ولا شرعاً (وحكى عن الشافعى رحمه الله تعالى مايدل عليه) فى الابهاج ونقله مختصر التقريب عن جمهور المتكلمين والإمام عن أكثر الفقهاء اهـ وذلك لأنه لامعنى لكون التصرف فاسداً سوى انتفاء أحكامه وثمراته المقصودة منه وخروجه عن كونه سبباً مفيداً لها والنهى طلب ترك الفعل ولا اشعار له بسبب أحكامه وثمراته واخراجه عن كونه سبباً مفيداً لها ولأنه لو دل على الفساد لغة وشرعاً لناقض التصريح بالصحة لغة أو شرعاً واللازم باطل أما الملازمة فظاهرة وأما بطلان اللازم فلأن الشارع لو قال نهيتك عن الربا ولو فعلت المنهى عنه لكان موجباً لصح من غير تناقض لا لغة ولا شرعا ونهيت عن ذبح شاة بسكين الغير من غير إذن لكن ان فعلت حلت الذبيحة ونهيتك عن استيلاد جارية الابن ولكن إن فعلت فلك الجارية ونهيتك عن الصلاة فى الأرض المغصوبة (إذا أتيت بها فيها جعلتها سبباً لبراءة ذمتك لم يكن متناقضاً فى ذلك كله بخلاف قوله وحرمت عليك الطلاق وأبحته لك وحرمت عليك الاستيلاد وأبحته لك فان ذلك متناقض لأن التحريم يضاد الإيجاب والإباحة ولا يضاده كون المحرم منصوباً علامة للملك والحل وسائر الأحكام فإن شرط التحريم التعرض لعقاب الآخرة دون تخلف

الأحكام والثمرات فالأسباب الشرعية ليس من شرط إفادتها ما شرعت له أن تكون مشروعة فى نفسها وأما قولهم إن العلماء لم يزالوا يستدلون به على الفساد فان أرادوا جميعهم فباطل و إن أرادوا البعض فمسلم ولا حجة فيه نعم يتمسك فيه فى التحريم والمنع وقولهم المنهى عنه قبيح ومعصية فلا يكون مشروعاً إن أرادوا بالمشروع كونه مأموراً به أو مباحا أو مندوبا فكذلك ولسنا نقول به وان عنوا به كونه منصوبا علامة على الحل والملك أو حكم من الأحكام ففيه وقع النزاع وكم من بيع وقع ونكاح نهى عنه بقى سبباً للافادة وقولهم فهو رد معناه غير مقبول طاعة وقربة ولا شك فى أن المحرم لايقع طاعة وقربة وأما أن لا يكون سبباً للحكم فلا فان الاستيلاد والطلاق وذبح شاة الغير بغير إذنه ليس عليه أمرنا ثم هو يرد بهذا المعنى (وهو قول طائفة من أصحاب أبى حنيفة وأكثر المتكلمين) إطلاق القول بعدم الفساد عن طائفة من أصحاب أبى حنيفة لايصح بل الحنفية جميعهم عندهم فى ذلك تفصيل وهو كما فى تحبير التنقيح فى الأصول وغيره من كتب الأصول أن النهى إما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر والمراد بالحس ماله تحقق حساً فقط وبالشرعى ماله مع تحققه الحسى تحقق شرعى بأركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلاة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وإن وجد الفعل الحسى من الحركات والسكنات والإيجاب والقبول فيقتضي القبح لعينه اتفاقاً إلا بدليل أن النهى لقبح غيره لأن الأصل أن يكون عين المنهى عنه قبيحاً فلا يصرف عنه إلا إذا دل الدليل على أن المنهى ليس لعينه أى لجميع أجزائه أو بعضها بل لغيره فحينئذ يكون قبيحاً لغيره فهو إن كان وصفا فكالأول يعنى حكمه حكم القبيح لعينه فهو ملحق بالقسم الأول إلا أن الأول حرام لعينه وهذا حرام لغيره و إن كان مجاورا لايلحق بالقسم الأول لقوله تعالى « ولا تقربوهن حتى يطهرن » دل الدليل على أن النهى عن القربان المجاور وهو الأذى حتى إن قربها ووجد العلوق ثبت النسب اتفاقا وأما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو

كالأول يعنى تقتضى القبح لعينه إلا إذا دل الدليل على أن النهى للقبح لغـيره وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح ويشرع بأصله دون وصفه إلا بدليل أن النهى للقبح لعينه ثم القبيح لعينه باطـل اتفاقاً فالخلاف بيننا وبينه فى أمرين أحدهما أن النهى عن الشرعيات بلا قرينـة يقتضى القبح لعينه عنـــده فيـكون التصرف باطلا وعندنا يقتضى القبح لغـيره والصحة لأصله فلا يبطل التصرف وثانيهما إذا وجدت القرينـــة على أن النهى بسبب القبح لغيره ويـكون ذلك الغير وصفا فإنه باطل عنده وعندنا يكون صحيحاً بأصله لا بوصفه ونسميه فاسدا هو ويقول لاصحة للشرعيات إلا وأن تكون مشروعة ولاتكون مشروعة مع نهى الشارع عنها إذ أدنى درجات المشروعية الإباحة وقد انتفت ولأن النهى يقتضى القبح وهو ينافى المشروعية قلنا فى الجواب حقيقة النهى توجب كون المنهى عنه ممـكنا شرعا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله لايقال امكان الفعل باعتبار اللغة كاف فى النهى ولانسلم احتياجه إلى إمكان المعنى الشرعى للقطع بأن النهى إنما هو عما سماه الشارع نكاحا وصوما وصلاة لاعن المعانى اللغوية ولأن النهى عن المستحيل لغو يعنى لو لم يكن صحيحا لـكان ممتنعا فلا يمنع لأن المنع عن الممتنع عبث ولا نسلم أن أدنى درجات المشروعية الإباحة بل أدناها الرخصة مع عـدم انـكشاف الحرمة والمعصية كالرخصة فى الحنث لمن حلف على أمر ورأى غيرخيراً منه مأمور به بقوله عليه الصلاة والسلام فليأت الذى هو خير ثم ليـكفر عن يمينه وأيضا دلالة النهى على كونه معصية لاعلى كونه غيرمفيد لحـكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لا بإباحته وأما كونه لم يأت بالمأمور به لأن المنهى عنه لم يؤمر به لتضاد الأمر والنهى فجوابه أن كل معين لم يؤمر به ضرورة تغاير المطلق والمقيد بل مطلق الفعل مأمور به لـكنه يخرج عن العهدة بالإتيان بمعين لأشتماله على المأمور به ذاتا ولايضر مافيه من النهى عنه بالعرض والمشروعات تحتمل هذا أى الاشتمال على المامور به بالذات والمنهى عنه بالعرض إجماعا كالإحرام الفاسد والطلاق الحرام لأنه بالتقسيم العقلى إما أن يكونا بالذات أو يكونا بالعرض أو

يكون الأول بالذات والثانى بالعرض أو بالعكس والأول محال لأنه بحسب عينه فيوجب أن يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان وَأما بحسب جزئه فهذا الجزء يكون قبيحا لعينه أو منهيا عنه قطعا للبس فيكون ولا يتحقق الكل وأما الثاني فقد ذكران الأمر المطلق يقتضى الحسن لمعنى فى نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لأنه حسن لغيره فلا يتأدى المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لايتأدى المأمور به أمرا مطلقا وأما الرابع فيكون باطلا فبقى القسم الثالث وهو المدعى اه (واختلف القائلون بذلك أى بان النهى لا يقتضى الفساد (فى الأصل بين مايفسد ومالايفسد) يعنى لما ورد عليهم أنكم قد قرر ثم أن النهي لايقتضى الفساد و بعض المناهى فى الشرع قد حملت على الفساد و بعضها لم يحمل على الفساد مما هو الفرق بين مايفسد و بين مالايفسد

فقال بعضهم إن كان فى فعل المنهى عنه اخلال بشرط فى صحته إن كان عبادة أوفى نفوذه) أى البلوغ به إلى المقصود منه (إذ كان عقدا وجب القضاء بفساده) فالفساد يعلم من خارج كفوات شرط أوركن فى العبادة أوالعقد و يعرف فوات الشرط والركن إما بالإجماع كالطهارة فى الصلاة وستر العورة واستقبال القبلة و إما بنص و إما بالقياس على خصوص

وقال بعضهم إن كان النهي يختص بالفعل المنهى عنه) ومعنى اختصاصه أن لايتعلق النهى بغير ذلك الفعل المنهى عنه (كالصلاة فى المكان النجس) فإن متعلق النهى الصلاة الواقعة فى المكان النجس (اقتضى) النهى عنه (الفساد) وعدم الاعتداد به إذا وقع

(و إن لم يختص بالمنهى عنه كالصلاة فى الدار المغصوبة)فإنها ذات جهتين لالزوم بينهما وهما الصلاة والغصب فى الصلاة ومتعلق النهى الغصب ومتعلق الأمر الصلاة وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع إمكان عدمه (لم يقتض الفساد) وذلك لأنه لما كانت الجهتان غير متلازمتين كان النهى لأمر خارج عن ذات الفعل فلا يقتضى الفساد (والدليل

على أن النهى يقتضى الفساد على الإطلاق) فى العبادات والمعاملات إلا بدليل يدل على أن النهى عن الشيء المجاور فإنه لايقتضى الفساد هو (أنه أمر بعبادة مجردة عن النهى ففعل) المأمور العبادة

(على وجه منهى عنه فإنه لم يأت بالمأمور به على الوجه الذى اقتضاه الأمر فوجب أن تبقى العبادة كما كانت) وكلام المصنف هـذا على إطلاقه فيه نظر والأصح مافى جمع الجوامع ولب الأصول وشرحيهما وهو أن مطلق النهى ولوتنزيها الفساد فى المنهى عنه عبادة وغيرها كصلاة نفل مطلق فى وقت مكروه و بيع بشرط أن يرجع النهى فيما ذكره إلى عين المنهى عنه كالنهى عن صلاة الحائض وصومها وكالنهى عن الزنـا حفظاً للنسب أو إلى جزئه كالنهى عن بيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة اللازمة بشرط وكالنهى عن الصلاة فى الوقت المكروه لفساد الوقت اللازم بفعلها فيه بخلافها فى المكان المكروه لأنه ليس بلازم لهـا بفعلها فيه لجواز ارتفاع النهى عن الصلاة فيه مع بقائه بحاله كجعل الحمام مسجداً فبذلك أفترقا أو جهل مرجعه إلى واحد مما ذكر كما قال ابن عبدالسلام فى قواعده تغليبا لمـا يقتضى الفساد على مالا يقتضيه كالنهى عن بيع الطعام حتى تجرى فيه الصيعان وإنما اقتضى الفساد لمـا مرأن المكروه مطلوب الترك والمأمور به مطلوب الفعل فيتنافيان وخرج بمطلق النهى المقيد بمـا يدل على الفساد وعدمه فيعمل به فى ذلك اتفاقا اهـ ومن المناهى المقتضية للفساد لاختلال شرط أو ركن النهى عن الصلاة فى المزبلة والمجزرة والنهى عن صوم يوم العيدين ونهى المحرم عن النكاح والإنكاح والنهى عن بيع الغرر و بيع مالم يقبض وربح مالم يضمن وبيع الثمار حتى تزهى وكالنهى عن بيع الخمر والملاقيح وهو بيع مافى بطون الأمهات والمضامين وهو بيع ما فى اصلاب الفحول والنهى عن بيع عسب الفحل وهو نطفته وحبل الحبلة وغير ذلك والمناهى التى لاتقتضى الفساد وهى كل موضع نهى عنه لمجاورة ضرر إياه دون خلل فى نفسه ومن النهى عن الاحتكار والتسعير و أن يبيع حاضر لباد يتلقى الركبان و يكذب فى سعر جلبتهم فيشتريها رخيصا والنهى

عن السوم على سوم غيره بعد قرار الثمن وقبل العقد والبيع على بيع غـيره وهو بعد العقد وقبل اللزوم والنهى عن النجش وغير ذلك

﴿ باب القول فى العموم والخصوص ﴾

﴿باب ذكر حقيقة العموم و بيان مقتضاه والعموم كل لفظ﴾ احترز به عن المعنى لأن الصحيح أن العموم من عوارض اللفظ وأما عروضه للمعانى ففيه ثلاثة أقوال الأول أنه من عوارضها لا حقيقة ولا مجازا الثانى أنه من عوارضها مجازا لاحقيقة الثالث عكسه واختاره ابن الحاجب والتحقيق كما فى سلم الوصول وغيره أن العموم يقع تارة فى كلامهم بمعنى التناول و إفادة اللفظ المعنى وهـذا أمر سببه الوضع فالذى يوصف به على الحقيقة هو اللفظ وتارة يقع بمعنى الـكلية وهو كون الشيء إذا حصل فى العقل لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه والموصوف بهذا هو المعنى والمراد بالعموم هنـا الأول وإلا لخرج الجمع المعرف إذ لا شيء فيه شركة هنا وكذلك الجمع المنـكر لأن آحادها أجزاء لعدم صدق كل واحد منهما على كل واحد وتارة يقع بمعنى الشمول وحينئذ يتصف به اللفظ والمعنى جميعا لـكن لما كان البحث هنا عن العام الذى هو من أوصاف اللفظ وجب أن يكون معناه التناول كما قاله الجلال المحلى على جمع الجوامع وقد نقل السعد عن شارحى مختصر ابن الحاجب أن النزاع لفظى لأنه إن أريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ماهو مصطلح الأصوليين فهو من عوارض الألفاظ خاصة و إن أريد شمول أمر لمتعدد عم الألفاظ والمعانى وإن أريد شمول مفهوم الأفراد كما هو مصطلح أهل الاستدلال اختص اهـ لـكن قد عرفت أن المراد هنـا العموم الخاص بالألفاظ اهـ (عم شيئين) أى تناول شيئين دفعة واحدة (فصاعدا) حال حذف عاملها وصاحبها أى فذهب العدد صاعدا عن الشيء من غير حصر فمعنى قوله فصاعداً أن لاتقف الدلالة عند حد وأورد على هـذا التعريف أنه ليس بجـامع ولا مانـع أما الأول فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فإنه عام ومدلوله ليس لشيئين

وأيضا الموصولات مع صلاتها من العام وليس بلفظ واحد وأما الثانى فلان كل شيء يدخل فى الحد مع أنه ليس بعام وأيضا كل جمع معرف كالرجال أو منكر كرجال يدخل فيه وليس بعام وعرفه فى جمع الجوامع ولب الأصول بقوله لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر قال الشيخ زكريا فى غاية الوصول قوله لفظ ولو مستعملا فى حقيقته أو حقيقته ومجازه (يستغرق الصالح له) أى يتناوله دفعه خرج به ماليس كذلك كالنكرة فى الإثبات مفردة أو مثناة أو مجموعة أو إسم جمع كقوم أو اسم عدد كعشرة من حيث الآحاد فإنها تتناول ما يصلح لها بدلا لا استغراقا نحو أكرم رجلاوتصدق بخمسةدراهم (بلاحصر) خرج اسم العدد والنكرة غير المفردة من حيث الآحاد كعشرة ورجلين فإنهما يستغرقانها بحصر ويصدق الحد على المشترك المستعمل فى أفراد معنى واحد لأنه مع قرينة الواحد لا يصلح لغيره (وقد يكون متناولا لشيئين كقولك عممت زيداً وعمراً بالعطاء) أى شملتهما به (وقد يتناول جميع الجنس كقولك عممت الناس بالعطاء وأقل ما يتناول شيئين وأكثر مااستغرق الجنس والطبقة) قال المازرى العموم عند أئمة الأصول هو القول المشتمل على شيئين فصاعداً والتثنية عندهم عموم لما يتصور فيها من معنى الجمع والشمول الذى لا يتصور من الواحد وقال القفال الشاشى العموم شيئان كما أن الخصوص واحد قال بعضهم وكأنهم نظروا إلى المعنى اللغوى وهو الشمول وهو حاصل فى التثنية وإلا فمن المعلوم أن التثنية لا تسمى عموماً لاسيما إذا قلنا أقل الجمع ثلاثة فإذا سلب عن التثنية أقل الجمع فسلب العموم عنها أولى (وألفاظه) أى صيغ العموم (أربعة أنواع) لم يقصدصيغة الحصر بل التسهيل على المبتدى بكفه عن التوجه لغيرها الموقع فى المنفعة وإلا فألفاظ العموم لاتنحصر فيما ذكر ككل وجميع وغيرهما مما كان عمومه بوضع أو غيره (أحدها اسم الجمع) والمراد منه اللفظ الدال على جماعة فشمل الجمع واسم الجمع واسم الجنس الجمعى والفرق بينهما أن الجمع مادل على أكثر من اثنين

دلالة تكرار الواحد بالعطف سواء كان له واحد من لفظه كرجال أولا كأبابيل
وأن اسم الجمع مادل على أكثر من اثنين دلالة المفرد على جملة أجزاء مسماه
سواء كان له واحد من لفظه كصحب لصاحب أولا كقوم ورهط وان اسم
الجنس مطلقاً موضوع للماهية من حيث هي ، ثم إن صدق على القليل والكثير
كماء وضرب سمى إفرادياً وإن دل على أكثر من اثنين وفرق بينه و بين واحده
بالتاء بأن يتفقا فى الهيئة والحروف ماعداها كتمر وتمرة أو بالياء كروم ورومى
يسمى جمعياً (اذا عرف بالألف واللام) أو بالإضافة فإنها تفيد العموم أيضاً
نحو «يوصيكم الله فى أولادكم» وهذا مالم يتحقق عهد فإن تحقق حمل عليه ولوقال
المعرف لشمل التعريف بأل والإضافة قال العلامة العطار فى حاشيته على
الجلال وفى قول الجلال المعرف إشارة إلى أنه لاتنافى بين جعل السلامة مفيداً
للعموم كما فعل به ، وبين قول النحاة إن جمع السلامة جمع قلة ومدلول جمع
القلة عشرة فأقل لأن كلامهم فى الجمع المنكر وكلام الأصوليين فى المعرف ،
قاله إمام الحرمين وقد وافق الأصوليون النحاة فى أن الجمع المنكر فى الإثبات
لايقتضى العموم لأنه يحتمل كل أنواع العدد فإن رجالا يمكن وصفه بأى عدد
ثبت فوق الإثنين كالثلاثة والأربعة وغيرها على البدل فلا يكون مستغرقاً
وقال غيره لامانع من أن يكون أصل وضعه للقلة وغلب استعماله فى العموم بعرف
أو شرع فنظر النحاة إلى أصل الوضع والأصوليون إلى غلبة الاستعمال وهل يشمل
أل الموصولة قيل نعم لأنها نفسها عامة كما ذكره فى الموصول فالقول فيهما واحد
على القول بعموم الموصول على أن أبا الحسن الأخفش يقول فى أل الموصولة إنها
للتعريف (كالمسلمين والمشركين والأبرار والفجار وما أشبه ذلك) ، والدليل على عموم
الجمع المعرف العموم الاستغراقى فى قوله عليه الصلاة والسلام : إنا معاشر الأنبياء
(لا نورث) وقوله عليه الصلاة والسلام : (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا
لا إله إلا الله) ، فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وهو فى
الصحيحين وقد احتج به أبو بكر الصديق رضى الله عنه فى قتال مانعى الزكاة ،

(وأما الجمع المنكر كقولك مسلمون ومشركون وأبرار وفجار وما أشبه ذلك فلا يقتضى العموم) الاستغراق ، وأما العموم بمعنى انتظامه جمعا من المسميات فلاشك ولا خلاف فيه ، وإنما لم يقتض العموم الاستغراق للقطع ، بأن رجالا لايتبادر منه عند إطلاقه استغراق جماعات كرجل من حيث إنه لايتبادر منه عند إطلاقه استغراقه لسائر الوحدات وقال الإمام فخر الاسلام من الحنفية والإمام حجة الاسلام الغزالى من الشافعية إن الجمع المنكر من ألفاظ العموم لأنهما لايشترطان فى العام أن يكون مستغرقا لأن العام عندهما ما انتظم جمعا من المسميات باعتبار أمر مشترك فيه سواء استغرق جميع مايصلح له أولم يستغرق فالاستغراق ليس بشرط عندهما، (ومن أصحابنا من قال هو للعموم) الاستغراقى ، بدليل صحة الاستثناء فى قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) ولأن من حمله على مادون الكل إجمالا لاستواء جميع المراتب فى معنى الجمعية فلان من حمله على الأقل لتيقنه أو على الأكثر لكثرة فائدته وهذا أقرب لأن الجمعية بالعموم والشمول أنسب ولأنه قد ثبت إطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان أولى اه (وهو قول أبى على الجبائى) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمدان بن أبان مولى عثمان بن عفان رضى الله عنه المعروف بالجبائى وجبى مدينة كان إماما فى علم الكلام وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعرى علم الكلام وله معه مناظرة دونها العلماء وهى مسألة الإخوة الثلاثة ، ولد الجبائى سنة خمس وثلاثين ومائتين وتوفى سنة ثلاث وثلثمائة (والدليل على فساد ذلك) أى قولهم بعموم الجمع المنكر (أنه نكرة فلم يقتض) استغراق (الجنس كقولك رجل مسلم) فرجال فى الجموع كرجل فى الوحدات يصح إطلاقه على كل جمع كما يصح إطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل ورد هذا الاستدلال بأن رجلا ليس من أفراده المستوفية المستغرقة لسائر الأفراد ليحمل عليها بخلاف رجال فإنه للجمع المستغرق وغيره فيحمل على المستغرق فالأجود الاستدلال بما تقدم من التبادر وقولهم إنه للعموم بدليل صحة الاستثناء فى قوله

تعالى «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» ممنوع لأنا لا نسلم أنه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وقولهم فلابد من حمله على الأكثر لكثرة فائدته الخ فيه إثبات اللغة بالترجيح وهو ممنوع وقولهم قد ثبت إطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه إن أريد من الجمع بين الحقائق أنه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وإن أريد أنه موضوع للمفهوم الأعم وهو مطلق الجمع الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق اهـ قال فى سلم الوصول على نهاية السول والحق كما فى سلم الثبوت أن الخلاف بين الجمهور والإمامين فخر الإسلام والغزالى ومن وافقهما لفظى لأنهما مع من وافقهما اكتفوا بتسمية اللفظ عاما بانتظام جمع من المسميات غير شاملين للاستغراق والجمهور شرطوا فى كون اللفظ عاما أن يكون مستغرقا فى التناول ما يصح له وأن الخلاف بين الجمهور وبين فريق الجبائى معنوى لأنهم مع اشتراطهم فى العموم الاستغراق قالوا إن الجمع المنكر عام وأثبتوا له الاستغراق كما يتضح من دليلهم ولا فرق فى الخلاف على هذا الوجه بين جمع القلة والكثرة فالحق أن الخلاف فيهما كما فى مسلم الثبوت وأقره عليه شراحه اهـ

﴿ فصل والثانى ﴾ من ألفاظ العموم (اسم الجنس إذا عرف بالألف واللام كقولك الرجل والمسلم) مالم يتحقق عهد لتبادره إلى الذهن نحو وأحلَّ الله البيع أى كل بيع وخص منه الفاسد ونحو والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما أى كل سارق وسارقة إلا ماخص بالدليل ، قال العلامة العطار : وقوله صلى الله عليه وسلم (تنزهوا عن البول عام فى جميع الأبوال) ولذا استدل به على نجاسة جميع الأبوال ومن قال بطهارة بول المأكول كالإمام مالك يمنع العموم ومثله إذا نوى الجنب الطهارة للصلاة فإنه يصح ويرتفع الأكبر والأصغر وفاء بالقاعدة ولم ينزلوا اللفظ على أضعف الشيئين وهو الأصغر كما نزلوه عليه فى إقرار الأب بأن العين ملك لولده حيث نزلوه على الهيئة وجوز الرجوع وخرج عن القاعدة ما لو قال الطلاق ملزمنى لا أفعل كذا وحنث فإنه لا يقع الثلاث مع أن الطلاق مفرد محلى باللام

لكونه من باب اليمين والأيمان قد يسلك بها مسلك العرف ومنها مالو نوي المتيمم الصلاة فهل يستبيح الفرض والنفل فيه وجهان أصحهما الثاني وقيدنا بقولنا مالم يتحقق عهد لأنه إذا حقق عهد حمل عليه فلو حلف لايشرب الماء حمل على المعهود حتى يحنث ببعضه إذ لو حمل على العموم لم يحنث انظر العطار (تنبيه) العموم فى اسم الجنس وفى الجمع المحلى بأل مختلف فالداخل على اسم الجنس يعم الأفراد أعنى كل فرد فرد والداخل على الجمع فيه خلاف قبل أن يعم الجموع لأن الألف واللام يعمان أفراد مادخل عليه وقد دخلا على جمع والأكثرون على أن أفراده آحاد قال الجلال المحلى بعد أن حكى صاحب جمع الجوامع الخلاف فى عموم الجمع المعرف وعلى العموم قيل أفراده جموع والأكثر آحاد فى الإثبات وغيره وعليه أئمة التفسير فى استعمال القرآن نحو والله يحب المحسنين ، أى يثيب كل محسن إن الله لايحب الكافرين أى كل واحد منهم بأن يعاقبهم ولاتطع المكذبين ، أى كل واحد منهم ويؤيده صحة استثناء الواحد نحو جاء الرجال إلا زيدا إذ لو كان معناها كل جمع من جموع الرجال لم يصح إلا أن يكون منقطعاً ، نعم قد تقوم قرينة على إرادة المجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة أى مجموعهم والأول يقول قامت قرينة الآحاد فى الآيات المذكورات اه

ومن أصحابنا من قال هو أى إسم الجنس المعرف (للعهد دون الجنس) وذلك لأن اللام معناه التعريف بالإجماع ومعناه العهد والإشارة والتعيين والتمييز والدليل على أنه للجنس واستغراق الطبقة (قوله عز وجل والعصر إن الإنسان) أى كل فرد من أفراد الإنسان (لفى خسر) فى مساعيه وصرف عمره فى مطالبه (والمراد الجنس) فإنه أشير إلى الإنسانية فى ضمن كل فرد من أفرادها ولم يشر إليها من حيث هى هى كما فى قولنا الإنسان خير من البهيمة ولا إليها فى ضمن فرد ما كما فى أدخل السوق ولا إليها فى ضمن فرد معين كما فى أغلق الباب بل فى ضمن الجميع بدليل قوله : (ألا ترى أنه استثنى منه الجمع فقال إلا الذين آمنوا) والإستثناء معيار العموم لأن شرطه دخول المستثنى فى المستثنى منه لو لم يذكر و إنما شرط ما ذكر

لأن الحاجة إلى الإستثناء لاتتحقق إلا بتحقق الدخول ولا يتحقق هذا الشرط إلا بالعموم وإرادة الجميع لأنه ان أريد ببعض مبهما لم يتحقق دخول المستثنى فى المستثنى منه فلا تتحقق الحاجة إلى الإستثناء و إن أريد ببعض معين ليس منه الذين آمنوا لم يحتج إلى الإستثناء لأن غيره لايدخل واستثناؤه يبطل أصل الدلالة ولو أريد بعض معين منه الذى آمنوا لورد أن إرادة البعض ترجيح بلا مرجح وإن أريد نفس الحقيقة لم يصح استثناء الأفراد لعدم تناول اللفظ فتعين إرادة الجميع ليصح استثناء غير المراد مما دخل ثم دلالة الاستثناء على الإستغراق بناء على القول بأنه يجب دخول المستثنى فى المستثنى منه وأما على القول بأنه يكفى فى صحة الإستثناء جواز الدخول فلا دلالة للاستثناء حينئذ على الإستغراق قاله سم ثم ماذكر من شرطية الدخول فى المستثنى منه بالنسبة للاستثناء المتصل لامطلقاً ثم قوله ألا ترى أنه استثنى منه الجمع يقتضى أنه لابد من قرينة معينة فى الحمل على الاستغراق والحق خلافه لأنه إذا لم تقم قرينة على إرادة الحقيقة لا على المفرد الغير المعين حمل على الاستغراق وقد يجاب بأن المراد التنصيص على المراد بوجود الدليل (وتقول العرب أهلك الناس الدينار والدرهم و يريدون الجنس) قال البهاء فى عروس الأفراح تقرر أن الألف واللام للعموم عند عدم العهد وليست للعموم عند قرينة العهد لكن هل الأصل فيها العموم حتى يقوم دليل على خلافه أو الأصل أنها موضوعة للعهد حتى يقوم دليل على عدم إرادته فيه نظر وكلام الأصوليين فيه مضطرب ومن أخذ بظواهر كلامهم حكى فى ذلك قولين و يظهر أثرهما فيما إذا لم تقم قرينة على إرادة عهد وشككنا فى أن العهد مراد أولا هل نحمله على العموم أو الظاهر فإن قلت إذا كانت القرينة تصرف أمر العهد وتمنع من الحمل على العموم فهلا جعلتم العام بالألف واللام مصروفا إلى العهد بقرينة السبب الخاص وقلتم إن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ قلت تقدم السبب الخاص قرينة فى أنه مراد لا أن غيره ليس بمراد فنحن نعمل بهذه والقرينة فنقول دلالة العام على محل السبب قطعية ودلالته على غيره ظنية إذ ليس فى السبب مايثبتها ولا ماينفيها اهـ .

والثالث من ألفاظ العموم (الأسماء المبهمة) أى فى الجملة كأسماء الشرط والاستفهام والموصولات ووجه الابهام فى غير الموصولات ظاهر لأنها لاتدخل على معين ، وأما فى الموصولات فإنها وإن كانت معارف لاتعلم معانيها منهـا على التعيين ، وإنما تعلم من الصلة ، فالمراد من قوله المبهمة ، المبهمة من حيث ذاتها (وذلك من) إن كانت شرطية أو استفهامية كما سيذكره المصنف فإن معنى من جاء فله درهم إن جاء زيد وإن جاء عمرو وهكذا إلى جميع الأفراد ومعنى من فى الدار زيد أم عمرو إلى غير ذلك فعدل فى الصورتين إلى لفظ من قطعـا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر فإن كانت موصوفة كقولك عجبت بمن معجب لك بجر معجب أى رجل معجب لك أو موصولة نحو عجبت بمن قام أى الذى قام فإنها لاتعم ، أما إذا كانت موصوفة فلأنها فى المعنى نـكرة ، وأما إذا كانت موصولة فلأنها قد تكون للخصوص وإرادة البعض كما فى قوله تعـالى ومنهم من يستمع إليك فإن المراد بعض مخصوص من المنافقين ونقل القرافى عن صاحب التلخيص أن الموصولة تعم وليس كذلك فقد صرح بعكسه ونقله الأصبهانى من شرح المحصول ووفق بينهما بحمل النقل الأول على ما إذا كانت الصفة عامة والنقل الثانى على ما إذا كانت الصفة غير عامة (فصل من سائر الموصولات الذى والتى وفرعهما والألى (فيمن يعقل) غالبا وهي تعم الذكور والإناث والأحرار والعبيد وقوله فيمن يعقل قصد به بيان المعنى الموضوع له لا الاحتراز عما إذا استعملت فى غيره فلا تكون عامة لأن الأصح أنها قد تكون مجازا ولو عبر بمن يعلم بدل يعقل لـكان أولى لأنها تستعمل فى الله وهو يتصف بالعلم لا بالعقل ومن غير الغالب قوله تعالى (ومنهم من يمشى على أربع) (وما فيما لا يعقل)قصد به بيان الموضوع له لا الاحتراز وقد تستعمل للعاقل (فى الاستفهام والشروط والجزاء) راجع لها (تقول فى الاستفهام من عندك وما عندك وفى الجزاء من أكرمني أكرمته ومن جاء لى رفعته) ومن أمثلة عموم من الاحتجاج على أن الذى أحيا يملك بالإحياء بقوله عليه الصـلاة والسلام من أحيا أرضاً ميتة فهى له وكان الاحتجاج على قتل المرتد بقوله عليه

الصلاة والسلام (من بدل دينه فاقتلوه) وكاحتجاج أبي حنيفة أن من ملك عمه أو خاله عتق عليه بقوله عليه الصلاة والسلام (من ملك ذا رحم محرم عتق عليه) ومن أمثلة عموم ما احتجاج الحنفية على جواز نكاح الأمة مع طول الحرة بقوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء وأحل لكم ماوراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم) واحتجاجهم على وجوب الزكاة فى الخارج من الأرض قل أو كثر بقوله عليه الصلاة والسلام (فيما سقت السماء العشر وعلى حرمة متروك التسمية عمداً) بقوله تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) وكاحتجاجهم على حرمة مزنية الأب بقوله تعالى) ولا تنكحوا مانكح آباؤكم من النساء إلا ماقد سلف » وأى فيما يعقل وفيما لا يعقل

(فى الاستفهام والشرط والجزاء) يعنى أنه يشترط فى عمومها كونها استفهامية أو شرطية فإن كانت موصولة نحو مررت بأيهم قام أى بالذى قام أوصفة نحو مررت برجل أى رجل بمعنى كامل أو حالا نحو مررت بزيد أى رجل أى كامل أيضا أو منادى نحو يا أيها الرجل فإنها لاتعم وهى تتناول على وجه الأفراد دون الاستغراق (تقول فى الاستفهام أى شيء عندك فى الشرط والجزاء أى رجل أكرمنى أكرمته) ومثال عمومها فى الأحكام الشرعية حديث أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل وحديث أيما إهاب دبغ فقد طهر وحديث أيما رجل أدركته الصلاة فليصل ومثالها فى الاستفهام ما روى أنه صلى الله عليه وسلم سئل ، أى الرقاب أفضل فقال (أغلاها ثمنا) (وأين وحيث فى المكان) أى للتعميم فى المكان شرطيتين وتزيد أى بالاستفهام قال الله تعالى : (أينما تكونوا يدرككم الموت) وقال تعالى : (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) (ومتى فى الزمان) أى للتعميم ، فى الزمان وقيد ابن الحاجب الزمان بالمبهم وعليه فلا يقال متى زالت الشمس فأتنى (تقول اذهب أين شئت وحيث شئت واطلبنى متى شئت) ومتى جئتنى أكرمتك وفى الإبهاج وأما أى ومتى ومهما وأين فمدلولها كل فرد لا على سبيل الإحاطة فهى تخالف كلا فى هذا المعنى والدليل على ذلك انك تقول أى

الرجال عندك أزيد أم عمر ولا بالواو وتقول أ كل الرجال عندك زيد وعمرو وخالد بالواو فدل الفرق بين مدلوليهما فكل تفيد شمول الحكم لكل مادخلت عليه وأى لا تفيده ومن هنا جاء التكرار فى كل وكلما ولم يجىء فى أى ونحوها حتى لو قال أى وقت دخلت الدار فأنت طالق ، فدخلت مرة بعد أخرى لم يتكرر الطلاق ولو قال كلما دخلت أو كل وقت دخلت فدخلت مرة بعد أخرى تكرر وتمام الكلام فى الابهاج .

﴿فصل﴾ والرابع من الفاظ العموم (النفى فى النكرات) وهذا من العام بقرينة النفى وحاصله كما فى منهاج الأصول أن النكرة فى سياق النفى تعم سواء باشرها النفى نحو ما أحد قائم أو باشر عاملها نحو ماقام أحد وسواء كان النفى ما أو لم أو لن أو ليس أو غيرها ثم إن كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشىء أو ملازمة للنفى نحو أحد أو داخلا عليها من نحو ما جاء من رجل أو واقعة بعد لا العاملة عمل إن وهى التى لنفى الجنس فواضح كونها للعموم وما عدا ذلك نحو لا رجل قائماً وما فى الدار رجل ففيه مذهبان للنحاة والصحيح أنها للعموم وهو مذهب سيبويه ونقله أبو حيان فى حروف الجر ونقله من الأصوليين فى البرهان إمام الحرمين لكنها ظاهرة فى العموم لا نص اه

وقد اختلف الحنفية والشافعية فى عموم النكرة فى سياق النفى أو النهى فقال الشافعية هى للعموم وضعاً بأن تدل عليه بالمطابقة ، وقال الحنفية عقلا أى لزوماً واختاره الإمام السبكى وقال فى منع الموانع غير أنا نفيدك هنا أن اختيارى فى مسألة دلالة النكرة المنفية هل هو باللزوم أو بالوضع التفصيل فأقول هو باللزوم فى المبنية على الفتح و بالوضع فى غيرها والقول باللزوم على الإطلاق مذهب الحنفية والشيخ الإمام الوالد و بالوضع مطلقاً قول الشافعية اه

وقول الحنفية والإمام السبكي منظور فيه إلى أن النفى أولا للماهية و يلزم منه نفى كل فرد وكلام الشافعية منظور فيه إلى أن مدلول العام من قبيل الكلية وأن الحكم فيه على كل فرد مطابقة و يتفرع على هذا الخلاف أن نية التخصيص مؤثرة عند

الشافعية لا الحنفية فانهم يقولون لايصح فيه التخصيص لأن العام هنا معنى اللفظ لا اللفظ فلو قال لا أكلت ونوى معيناً لا يسمع وعلى قول الشافعية يسمع كذا فى سلم الوصول . (تقول ما عندى شيء ولا رجل فى الدار فصل أقل الجمع ثلاثة) يعني أقل عدد وتطلق عليه صيغة الجمع ثلاثة و به قال الجمهور وحكاه ابن برهان عن جمهور النحاة وهو مذهب سيبويه وهو القول الذى عليه أهل اللغة والشرع وهو السابق إلى الفهم عند اطلاق الجمع والسبق دليل الحقيقة (فاذا ورد لفظ الجمع كقوله مسلمون ورجال حمل على الثلاثة ومن أصحابنا من قال هو اثنان وهو قول مالك) فى رواية (وابن داود ونفطويه وطائفة من المتكلمين) وهو مروى عن ابن عمر وزيد بن ثابت وعن داود القاضي والأستاذ والغزالى والخليل وسيبويه قال ابن حزم وهو قول جمهور أهل الظاهر اه .لقوله تعالى:(وقالوا يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) فدل على أنه إذا صار لهم إلهان صاروا بمنزلة الآلهة وأيضاً أقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجباً والوصية أيضاً قال الله تعالى : (فإن كان له إخوة) والمراد أخوان فما فوقهما والشخص إذا أوصى لأقرباء فلان يتناول الاثنين فما فوقهما وأيضاً ورد فى الحديث الاثنان فما فوقهما جماعة قال المصنف : (والدليل على ما قلناه) ان ابن عباس رضى الله عنهما احتج على عثمان رضى الله عنه فى حجب الأم بالأخوين وقال ليس الأخوان إخوة فى لسان قومك فقال عثمان لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس ، ومضى فى الأمصار) أخرجه ابن خزيمة والبيهقى وابن عبد البر والحاكم وصححه (فادعى ابن عباس أن الأخوين ليسا بإخوة فأقره عثمان كرم الله وجهه على ذلك) ولم ينكر عليه (وإنما اعتذر إليه) بأن العدول إلى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر (بالاجماع) وبمثل هذا يجاب عما تمسكوا به من قوله تعالى : (إنا معكم مستمعون والمراد موسى وهارون) ولا نزاع فى أن أقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقاً وحجباً لكن لا باعتبار أن صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعداً بل باعتبار أنه ثبت بالدليل أن للاثنين حكم الجمع فى باب الارث استحقاقاً وحجباً كما ذكره المصنف وكذا الحكم فى الوصية والحديث

المذكور محمول على الارث أو على الاصطفاف خلف الامام وتقدمه عليهما أو على إباحة السفر لهما أو على انعقاد صلاة الجماعة لأنه عليه الصلاة والسلام مبعوث لتعريف الاحكام لا لبيان اللغات على أن هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب إذ ليس النزاع فى ج م ع وما يشتق منه لأنه فى اللغة ضم شيء إلى شيء وهذا حاصل فى التثنية بلا خلاف وإنما النزاع فى صيغ الجمع وضمائره كما تقدم من المصنف التمثيل به ولذا قال ابن الحاجب اعلم أن النزاع فى نحو رجال ومسلمون وضربوا لا فى لفظ ج . م . ع اه تلويح باختصار (ولأنهم) أى العرب (فرقوا بين الواحد والأثنين والجمع فقالوا رجل ورجلان ورجال فلو كان الاثنان جمعاً كالثلاثة لما خالفوا بينهما فى اللفظ) وأيضا ما فوق الاثنين هو المتبادر إلى الفهم من صيغة الجمع وأيضاً يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل ما فى الدار رجال بل رجلان وأيضاً يصح رجال ثلاثة أو أربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك إلا لوجوب مراعاة صورة اللفظ بأن يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى أو مجموعاً قال فى التقرير قيل والظاهر أن الأولين أى القائلين بأن أقل الجمع ثلاثة لا يمنعون إطلاقه على الاثنين مجازاً وأن الآخرين قائلون بأنه مجاز فى الاثنين وحقيقة فى الثلاثة فما فوق وقول ابن عباس ليس الأخوان إخوة أى حقيقة وقول زيد الأخوان إخوة أى مجازاً وتسليم عثمان رضى الله عنه لابن عباس تمسكه ثم عدوله إلى الإجماع دليل على الأمرين من نفى كون أقل الجمع اثنين حقيقة وكونه مجازاً فيه اه وفى الإبهاج فائدة للخلاف فى هذه المسألة فائدة أصولية وفوائد فروعية أما الأصولية فهى النظر فى الغاية التى ينتهى إليها التخصيص وأما الفوائد الفروعية فمنها ما لو قال له على دراهم لزمه ثلاثة وحكى وجه أنه يلزمه درهمان ومنها قيل يكفى فى الصلاة على الميت اثنان حكاه الرافعى عن التهذيب وقال انه بناء على أن أقل الجمع اثنان ومنها لو أوصى لأقاربه وليس له إلا قريب واحد فوجهان فى انه هل يصرف إليه الكل أو الثلث وحكى الأستاذ أبو منصور وجها انه يكون له النصف حكاه الرافعى عنه ولم يعلله قال ابن الرفعة فى المطلب ولم أفهم له معنى وإن تخيل انه بناء على أن أقل الجمع اثنان لزمه

أن يقول فيما إذا أوصى للفقراء يجوز الاقتصار عليهما ولم نرمن قال به ومنها فى فروع الطلاق أنه لو قال ان تزوجت النساء أو اشتريت العبيد فهى طالق لم يحنث إلا إذا تزوج ثلاث نسوة أو اشترى ثلاثة أعبد وقياس خلاف الأصوليين جريان وجه بتحنيثه باثنين فإن قلت ولم لا يقال فى هذه الصورة انه لا يحنث بشىء لأنه علق على جميع نساء العالمين وعبيدهم بدليل إدخاله الالف واللام المقتضية للعموم وهو تعليق على مستحيل والصحيح فى التعليق على المستحيل انه لا يقع قلت لما كان اعمال الكلام أولى من اهماله حمل على جنس الجمع فى ذلك وقال الرافعى فى كتاب الايمان فيما إذا لا يكلم الناس ذكر ابن الصباغ وغيره انه يحنث إذا كلم واحداً كما إذا قال لا آكل الخبز ولو حلف لايكلم ناسا حمل على ثلاثة انتهى فإن قلت هذا عجيب ناس المنكر يحمل على الجمع فإذا أدخلت عليه الألف واللام المعجمة تخرجه عن ذلك قلت كان الألف واللام والحالة هذه المراد بها الجنس من حيث هو بخلاف ما إذا كان منكراً وأما قياس لايكلم الناس على لا آكل الخبز ففيه نظر لصدق الخبز على القليل والكثير اه من الابهاج .

(باب صيغة العموم وبيان مقتضاه) إذا تجردت ألفاظ العموم التى ذكرناها عن قرينة الخصوص والعموم (اقتضت العموم واستغراق الجنس والطبقة) وهذا مذهب الجمهور وظاهر كلام المصنف أنها حقيقة فى استغراق جميع الأفراد والقائلون بهذا يسمون أر باب العموم والدليل على ذلك أن الصحابة وأهل اللغة بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم إلا مادل الدليل على تخصيصه وأنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لادليل العموم فعملوا بقوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم) واستدلوا به على إرث فاطمة بقوله صلى الله عليه وسلم (إنا معشر الأنبياء لانورث) وبقوله تعالى (الزانية والزانى والسارق والسارقة ومن قتل مظلوماً، وذروا ما بقى من الربا ، ولا تقتلوا أنفسكم ، ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) وغير ذلك مما لايحصى من ألفاظ العموم فى الكتاب والسنة (وقالت الأشعرية) والقاضى وجماعة من المتكلمين (ليس للعموم صيغة موضوعة) له خاصة به (وهذه

الألفاظ تحتمل الخصوص والعموم ، فإذا أردت وجب التوقف فيها حتى يدل الدليل على مايراد بهامن الخصوص والعموم) وقالوا إن أقل الجمع دخل فيه لضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع وهو بالإضافة إلى الاستغراق والاقتصار على الأقل أو تفاول صنف أو عدد بين الأقل والأكثر مشترك يصلح ككل أحد من الأقسام كاشتراك لفظ الفرقة والتفرقة بين الثلاثة والخمسة والستة إذ يصلح ككل واحد منهم فليس مخصوصا فى الوضع بعدد ، وإن كنا نعلم أن أقل الجمع لا بد منه ليجوز الإطلاق ، وهؤلاء يسمون الواقفية ، وذلك لأن كون هذه الصيغ موضوعة للعموم لايخلو إما أن يعرف بعقل أو نقل والنقل إما عن أهل اللغة أو نقل الشارع وكل واحد إما أن يكون آحاداً ، وإما تواترا ، والآحاد لاحجة فيها ، والتواتر لا يمكن دعواه ، فإنه لو كان لأفاد علما ضروريا والعقل لا مدخل له في اللغات ، وحاصل هذا الوجه مطالبة بالدليل ، وقد تقدم دليل أرباب العموم ، واستدلوا ثانيا بأنا لما رينا العرب تستعمل لفظ اللون فى السواد والبياض والحمرة ، قضينا بأنه مشترك ، فمن ادعى أنه حقيقة فى هذا مجاز فى الآخر فهو متحكم ، وكذلك يستعملون هذه الصيغ للعموم والخصوص جميعا بل استعمالهم فى الخصوص أكثر ، فقلما وجد فى الكتاب والسنة والكلمات المطلقة فى المحاورات مالا يتطرق إليه التخصيص ، فمن زعم أنه مجاز فى الخصوص حقيقة فى العموم كان كمن قال الحقيقة فى الخصوص مجاز فى العموم والقولان متقابلان فيجب تدافعهما والاعتراف بالاشتراك ، وهذا يرجع إلى المطالبة بالدليل وليس بدليل كذا فى المستصفى (ومن الناس من قال لا تحمل على العموم فى الأخبار) والوعد والوعيد ، يعنى يتوقف للاحتمال ، فإذا قام الدليل على واحد حملت عليه ، (وتحمل فى الأمر والنهى) لأنا متعبدون بفهمه ؛ ولو كان مشتركا لكان مجملا غير مفهوم ، وهذا فاسد لا يليق بمذهب الواقفية لأن دليلهم لايفرق بين جنس وجنس إذ العرب تريد بصيغ الجمع البعض فى كل جنس كما تريد به الكل ويستوى في ذلك قولهم فعلوا وافعلوا ، وقولهم قتل المشركون واقتلوا المشركين لأن من الأخبار ما تعبد بفهمه كقوله تعالى (والله بكل شىء عليم) وقوله تعالى (وما

من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها (ومن الناس من قال تحمل على أقل الجمع لأنه يقتضى إرادته استقلالا على تقدير الوضع له أو مع غيره على تقدير الوضع للعموم والعموم يجوز أن يكون الوضع له وأن يكون للخصوص فيجب الخصوص (ويتوقف فيما زاد) لأن المتيقن أولى من المشكوك وهؤلاء يسمون أرباب الخصوص واجيب بأنه اثبات اللغة بالترجيح وهو مردود لأنها إنما تثبت بالنقل والجواب الحقيقى أن الاحتمال للخصوص بعد ما ذكر من الأدلة المفيدة للوضع للعموم حقيقة (والدليل على ما ذكرناه) من أن صيغة الجمع المحلى بأل إذا تجردت اقتضت العموم والاستغراق لكونها موضوعة له حقيقة خاصة به لا مشتركة بين العموم والخصوص (أن العرب فرقت بين الواحد والاثنين والثلاثة فقالوا: رجل ورجلان ورجال) والتفرقة فى الوضع دليل الاختصاص) كما فرقت بين الأعيان فى الأسماء فقالوا: رجل وفرس وحمار) فكما أن هذه الألفاظ لا يدل أحدها على المعنى الآخر الغير الموضوع له إلا بطريق المجاز كذلك لفظ رجال لا يدل على رجلين إلا بطريق المجاز (فلو كان احتمال لفظ الجمع للواحد والاثنين كاحتماله لما زاد) وأن اطلاقه عليه حقيقة كإطلاق لفظ الجمع (لم يكن لهذا التفريق معنى من المعانى فهو) مما تستدعي الحاجة إلى العبارة عنه فى مخاطباتهم فلا بد أن يكونوا قد وضعوا له لفظاً يدل عليه كما وضعوا لكل مايحتاجون إليه من الأعيان وليس هذا الدليل بشىء ولأنه قياس واستدلال فى اللغات واللغة إنما تثبت توقيفاً لاقياسا واستدلالا ولوسلم أن ذلك واجب فى الحكمة فمن يسلم عصمة واضعى اللغة حتي لايخالفوا الحكمة فى وضعها وقد حصل أن من المعانى المعقولة مالم يوضع له لفظ فقد عقلوا الماضى والمستقبل والحال ولم يضعوا للحال لفظاً مخصوصاً وإنما عرفوها بالإضافة كخصوص الروائح والطعوم واكتفى فى التعبير عنها بالإضافة كرائحة المشك والحاصل أن الاحتياج إلى التعبير عنه لايقتضى أن يكون له لفظ منفرد على طريق الحقيقة لجواز أن يستغنى عنه بالمجاز والمشترك فلا يكون ظاهراً فى العموم (فأما من قال إنه يحمل على الثلاث ويتوقف فيما زاد فالدليل

عليه أن تناول اللفظ للثلاث ولما زاد عليه واحد) فى هذا بدليل ماقدمناه من إجماع الصحابة وأهل اللغة على التمسك بالعموم وعدم طلبهم الدليل عليها ، وإنما يطلبون دليل الخصوص ، وأيضا الاعتراض على من عصى الأمر العام وسُقوطه عمن أطاع فإذا قال السيد لعبده من دخل دارى اليوم فأعطه درهمين فأعطى كل داخل لم يكن للسيد الاعتراض عليه فإن عاتبه فى واحد وقال : لم أعطيت هـذا القصير ، وإنما أردت الطوال فللعبد أن يقـول ماأمرتنى باعطاء الطوال ، بل باعطاء من دخل ، وهذا داخل فالعُقلاء إذا سمعوا هذا فى اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها ولو أنه أعطى الجميع إلا واحدا كان للسيد عتابه ، وأيضا لزوم النقض والخلف عن الخبر العام فإذا قال قائل : مارأيت اليوم أحداً وكان قد رأى جماعة وكان كلامه خلفا منقوضاً وكذبا فإن قال : أردت أحداً غير تلك الجماعة ، كان مستنكراً وهذه النكرة كصنيع الجمع تعم عند القائلين بالعموم ، وأيضا الاستحلال فإذا قال الرجل : اعتقت عبيدى وإمائى ومات عقيب قوله جاز لمن سمع قوله أن يزوج من أى عبيده شاء ويتزوج من أىّ جَوَارِيهْ شاء بغير رضاء الورثة (فإذا وجب الحمل على الثلاث وجب على مازاد .

﴿ فصل ﴾ ولا فرق فى الفاظ العموم بأن ما قصد به المدح أو الذم) كقوله تعالى (إن الابرار لفى نعيم وإن الفجار لفى جحيم) إن قصد بها الحكم فى الحمل على العموم) وهذا إذا لم يعارض العام المقصود به المدح أو الذم عام آخر لم يسق للمدح او الذم على الأصح إنما حمل على العموم فيما ذكر ، لأن ما سيق له من المدح أو الذم لا ينافى العموم ، بل يؤكد فى الحث على الأول والزجر عن الثانى ، فان عارضه عام آخر لم يعم فيما عورض فيه جمعاً بينهما كقوله تعالى : (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملـكت أيمانهم) فإنه وإن سيق للمدح يعم بظاهره الأختين بملك اليمين وعارضـه فى عموم الأختين فى الوطء بملك اليمين ، قوله تعالى : (وأن تجمعوا بين الأختين) فانه وإن لم يسق للمدح شامل لجمعهما بملك اليمين فحمل الأول على غير جمع الأختين بملك يمين بأن لم يرد تناوله وقيل يعم مطلقاً كقول المعارض

ويُنظر عند المعارضة إلى المرجح فعليه أريد بالدليل الأول الأختين بملك اليمين ويرجح الثاني لأنه محرم ومن أصحابنا من قال إن قصد بها للمدح والذم كقوله عز وجل : والذين هم لفروجهم حافظون والذين يكنزون الذهب والفضة) فظاهره يعم الحلى المباح وعارضه فى ذلك حديث جابر ليس فى الحلى زكاة وحمل الأول على غير ذلك على ما هو الأصح جمعاً بين الدليلين (لم يحمل على العموم) مطلقـاً سواء عورض أم لا وهذا خطأ لإن ذكر المدح والذم يؤكد فى الحث عليه والزجر عنه فلا يجوز أن يكون مانعاً من الحمل على العموم.

﴿ فصل ﴾ إذا وردت ألفاظ العموم فهل يجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها قبل البحث عما يخصها اختلف أصحابنا فيه فقال أبو بكر الصير فى يجب العمل بموجبها واعتقاد عمومها مالم يعلم ما يخصها ، وعليه المحققون كالبيضـاوى والأموى وغيرهم والحنفية أيضاً قالوا بوجوب العمل به قبل البحث عن المخصص واستدلوا على ذلك بأن العام قطعى الدلالة على العموم فيستفاد منه الحكم العام قطعاً فلا يتوقف بعد العام بالحكم الإلهـى الثابت قطعاً على عدم احتمال المعارض احتمالا غير معتد به كما يتوقف فى سائر القواطع على عدم احتمال النسخ والتأويل ، ثم هذا الدليل يتم على القول بالظنية أيضـاً فانه يفيد عن الحـكم ظناً قوياً فيجب العمل به من غير توقف لأجل احتمال مرجوح للاجماع على العمل بالراجح، ولذا قال فى جمع الجوامع ويتمسك بالعام فى حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص وكذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج (وذهب عامة أصحابنـا أبو العباس) أحمد بن عمر ابن سريج الفقيه الشافعى تقدمت ترجمته (وأبوسعيد) الحسن بن أحمد بن يزيد ابن عيسى بن الفضل (الأصطخرى) الشافعي كان من نظراء أبى العباس بن سريج وأقران أبى على بن هريرة وله مصنفات حسنة فى الفقه كانت ولادته سنة أربع وأربعين ومائتين وتوفى فى جمادى الآخرة يوم الجمعة ثانى عشر وقيل أربع عشر (وأبو إسحاق) ابراهيم بن أحمد بن إسحاق (المروزى) الفقيه الشافعى ، إمام عصره في الفتوى والتدريس أخذ الفقه عن ابن سريج وبرز وانتهت إليه الرياسة

بعد ابن سريج توفى بمصر لتسع خلون من رجب سنة أربعين وثلثمائة ودفن بالقرب من محلة الإمام الشافعى (إلى أنه لايجب اعتقاد عمومها) والعمل بموجبه (حتى يبحث عن الدلائل) وإليه ذهب الغزالى والآمدى وابن الحاجب ، قال الكرمانى مثار الخلاف التردد فى أن التخصيص مانع أو عدمه شرط ، فالصيرفى يقول إنه مانع فيتمسك به مالم يوجد ، وابن سريج يقول عدمه شرط فلابد من تحققه انتهى وهو الشأن فى الترجيح (وهو الصحيح واختلف فى قدر البحث والأكثرون على أنه يبحث إلى أن يغيب ظن عدم المخصص (والدليل أن المقتضى للعموم هو الصيغة المتجردة ولا يعلم التجرد إلا بعد النظر والبحث فلا يجوز اعتقاده قبله) وفى شرح المنهاج احتج ابن سريج بأن احتمال وجود المخصص عارض دلالة العام إذ العام يحتمل التخصص وعدمه احتمالا على السواء ، فحمله على العموم ترجيح له من غير مرجح وأجاب المصنف يعنى البيضاوى بأن الأصل يدفع ذلك الإحتمال لأن الأصل عدم التخصيص والتعارض إنما يكون عند انتفاء الرجحان ، ثم قال ولك أن تقول إن الاستقراء يدل على أن الغالب فى العمومات الخصوص والعام المخصوص مجاز ، وحينئذ فيدور الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ، وقد تقدم من كلام المصنف أنهما سيان فيكون العموم مساوياً للخصوص فيلزم من ذلك التوقف كما قاله ابن سريج اه .قال فى سلم الوصول العام قاطع عند الحنفية ولا احتمال للتخصيص إلا عقلا كاحتمال المجاز فى الخاص ، والاحتمال عقلا لا يعارض الدلالة فلا ينافى الحجية ولو سلم أنه ظنى فاحتمال المخصص احتمال مرجوح فلا يعارض الوضعى الراجح ولا توقف دون المعارضة ، قال : ومن هذا تعلم دعوى كون احتمال وجود المخصص أقوى من احتمال وقوع المجاز ، فإن أكثر العمومات مخصصة لأن احتمال التخصيص عند هؤلاء من قبيل احتمال المجاز وكثرة المجاز فى شىء لا يخرج احتماله عن أن يكون عقليا لا يصار اليه إلا لقرينة صارفة والأصل عدم التخصيص وفى الابهاج.

(فائدة) اذا اقتضى اللفظ العام عملا مؤقتاً وضاق الوقت عن طلب الخصوص

فهل يعمل بالعموم ولا يتوقف فيه اختلاف أصحابنا فى ذلك كما حكاه ابن الصباغ فى كتابه عدة العالم فى آخر مسألة اسماع الله المكلف اللفظ دون مخصصه وللخلاف نظائر كثيرة فى المذهب منها هل للمجتهد التقليد عن ضيق الوقت ليعمل به أم لا فيه وَجهان الأول منهما وهو الجواز قول ابن سريج ، قال الرافعى ومن قال به فقياسه طرده فى الفتوى ومنها لا يجوز للقادر على الاجتهاد فى القبلة أن يقلد غيره فان ضاق عليه الوقت وظن أن وقت الصلاة ينتهى قبل اجتهاده فهل يقلد أو يصلى فى الوقت أو يتمادى فى نظره إلى تمام الاجتهاد وفيه ومنها لو استيقظ قبل الوقت وكان بحيث لو اشتغل بالوضوء خرج الوقت فهل يباح له التيمم أو يصلى خارج الوقت فيه وجهان اهـ .

(باب مايصح فيه دعوى العموم وما لايصح وجملته) أى جملة القول فيه (أن العموم تصح دعواه فى نطق ظاهر) خرج به الفعل والقياس والمجمل من القول المفتقر إلى اضمار ، فلايدعى فى مضمره العموم لاندفاع الحاجة بالواحد ، وأما المفهوم فظاهر كلام المصنف هنا وما تقدم من تعريفه العموم بأنه كل لفظ الخ أنه لايتصف بالعموم ، لأن العموم من عوارض الألفاظ لكنه قد نص بعد على تخصيص مفهوم المخالفة وذكر تخصيص العلة والتخصيص فرع العموم وأيضاً أن العموم قد يكون عقليا لالفظيا ولك أن تجيب بأنه يجوز أن يكون إطلاق العموم هناك على سبيل المجاز كما رواه الجمهور وكلامه هنا فى المدلول الحقيقى ونقول هناك بحسب اللغة ، وهنا بحسب الاصطلاح (يستغرق الجنس بلفظه) خرج به المشترك فلا يمكن دعوى العموم خلافا للقاضى والشافعى لأن المشترك لم يوضع للجمع نعم نسبة المشترك إلى مسمياته متشابهة ونسبة العموم إلى آحاد المسميات متشابهة لكن تشابه نسبة كل واحد من آحاد العموم على الجمع ونسبة كل واحد من آحاد المشترك على البدل وتشابه نسبة المفهوم فى المسكوت عن الجمع لا فى الدلالة وتشابه نسبة الفعل فى إمكان وقوعه على كل وجه إذ الصلاة المعينة إذا تلقيت من فعل النبى عليه الصلاة والسلام أمكن أن تكون فرضا ونفلا أداء وقضاء وظهرا وعصرا

والإمكان شامل بالإضافة إلى علمنا ء أما الواقع فى نفسه ومن علم الله واحد متعين لا يحتمل غيره فهذه أنواع التشابه والوهم سابق إلى التسوية بين المتشابهات وأنواع هـذا التشابه متشابهة من وجه فربما يسبق إلى بعض الأوهام أن العموم كان دليلا لتشابه نسبة اللفظ إلى المسميات ، والتشابه هنا موجود فيثبت حكم العموم وهو غفلة عن تفصيل هـذا التشابه نسبة العموم إلى مسمياته فى دلالته على الجمع بخلاف هـذه الأنواع (كالألفاظ التى ذكرناها فى الباب الأول ، وأما الأفعال فلا يصح فيها دعوى العموم لأنها تقع على صفة واحدة) فلا يجوز أن تحمل على كل وجه تقع عليه لأن سائر الوجوه متساوية بالنسبة إلى محتملاته والعموم مايتساوى بالنسبة إلى دلالة اللفظ عليه ، بل الفعل كاللفظ المجمل المتردد بين معان متساوية فى صلاح اللفظ ومثاله ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه صلى بعد غيبوبة الشفق فقال قائل الشفق شفقان الحمرة والبياض وأنا أحمله على وقوع صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدهما وكذلك صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الكعبة فليس لقائل أن يستدل به على جواز الفرض والنفل فى البيت مصيرا إلى أن الصلاة تعم النفل والفرض لأنه إنما يعم لفظ الصلاة لا فعل الصلاة ، أما الفعل فاما أن يكون فرضا فلا يكون نفلا أو يكون نفلا فلا يكون فرضا (فان عرفت تلك الصفة اختص الحكم بها وإن لم تعرف صار مجملا مما عرف صفته مثل ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم جمع بين الصلاتين فى السفر) عن ابن عمر قال كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا جد به السير جمع بين المغرب والعشاء يعنى فى وقت العشاء وعن أسامة أنه صلى الله عليه وسلم جمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة فى وقت العشاء (فهذا مقصور على ما روى فيه وهو السفر الطويل ولا يحمل على العموم فيما لم يرد فيه مالم يعرف صفته مثل ما روى أنه) صلى الله عليه وسلم (جمع بين الصلاتين فى السفر فلا يعلم أنه) أى الجمع المذكور (كان فى سفر طويل) وهو بالأميال ثمانية وأربعون ميلا هاشمية لأن ابن عمر وابن عباس كانا يقصران ويفطران فى أربعة برد علقه البخارى بصيغة الجزم وأسنده البيهقى بسند صحيح

وهى بالفراسخ ستة عشر فرسخا وهى أربعة برد وهى مسيرة يومين أو ليلتين أو يوم وليلة معتدلين مع المعتاد من النزول والاستراحة والأكل والصلاة ونحوها وذلك مرحلتان (أو سفر قصير) وهو ما كان دون ذلك (إلا أنه معلوم أنه لم يكن إلا فى سفر واحد) لأن الجمع الواحد لا يمكن أن يكون فى كل منهما (فاذا لم يعلم ذلك بعينه وجب التوقف فيه حتى يعرف ولا يدعى فيه العموم) وفيه أن هذا الدليل إنما يتم أن لو كان المروى جمعا واحدا وليس كذلك لأن البخارى عبر فى حديثه عن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلاتين فى السفر وكان مع المضارع قد تستعمل للتكرار كما فى قوله تعالى فى صفة اسماعيل وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وقولهم كان حاتم يكرم الضيف وعلى ذلك جرى العرف ويمكن أن يجاب بأن كل مرة من مرات التكرار لا عموم له فيها لأنها إنما تقع فى احدى السفرين فالمجموع لا عموم فيه إذ المركب مما لا عموم له واحتمال أن بعض المرات فى احد السفرين و بعضها فى الآخر غير معلوم ولا ظاهر فصار اللفظ مجملا كما أشار اليه الشيخ أبو اسحاق فى اللمع روى معاذ أنه صلى الله عليه وسلم كان فى غزوة تبوك إذا ارتحل قبل المغرب أخر المغرب حتى يصليها مع العشاء و إذا ارتحل بعد المغرب عجل فصلاها مع المغرب رواه الترمذى وحسنه والبيهقى وصححه وروى مسلم عن جابر أنه صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر فى وقت الظهر فهذه الأحاديث السابقة واللاحقة دالة على أن الجمع كان فى السفر الطويل اه

﴿ فصل ﴾ وكذلك القضايا فى الأعيان) إنما قال وكذلك القضايا فى الأعيان لأن هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى لأن المراد بعض حكاية قوله الذى هو القضاء وهى حكاية قوله الذى هو نهيت وهذا القول ملحق عند الشافعية بالفعل ولهذا عبر إمام الحرمين فى الورقات بقوله ولا يجوز دعوى العموم فى الفعل وما جرى مجراه ووجهه كون القضاء إنما يقع لمعين (لا يجوز دعوى العموم فيها مثل ما يرد من أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة للجار) رواه النسائى عن الحسن مرسلا فانه لا يعم قضاؤه كل جار سواء كان شريكا

أو جارا ملاصقاً ومثله قول أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر فلا يعم كل غرر وهو قول الجمهور واستدلوا على ذلك باحتمال أنه نهى عن خاص وقضى بشفعة خاصة فظن الراوى العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة فتوهم أنها للعموم فرد من العموم لذلك والاحتجاج بالمحكى لا بالحكاية وقالت الحنفية واختاره كثير من المالكية والشافعية أنه يحمل على عموم المحكي عنه بنقض جميع البيوع التى فيها الغرر وتثبيت الشفعة بكل جار شريكا كان أو ملاصقاً وذلك لأن الصاحب الراوى عدل قطعاً فلا يكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم ضابط فلا ينسى عارف باللغة فلا يخطىء فى فهم العموم ولا يظن غير العام عاماً فالظاهر من حاله مطابقة حكايته لما حكيت عنه فلزم فى قوله المحكى عنه المطابقة وأما احتمال ظن العموم باجتهاد أو سماع صيغة توهم العموم فهو خلاف الظاهر من علم الراوى باللغة ولو كان مثل هذا الاحتمال معولا عليه لأدى إلى سقوط الاحتجاج بالسنة فان النقل بالمعنى شائع بل مقطوع به فى البعض ويحتمل عدم المطابقة بظن غير العام عاماً فى المستعمل فى الحقيقى مستعملا فى المجازى و بالعكس وما قيل علم الحاكى علم الحاكي باللغة وقوة فهمه لا يقتضيان عموم المحكى عنه صيغة إذ قد يكون الفهم بتنقيح المناط والقرائن الأخرى والكلام إنما هو فى العموم لغة ليس بشىء فان عادة الصحابة الشريفة كانت الإباء عن نسبة ما استنبطوه بآرائهم اليه صلى الله عليه وسلم وما كانوا يحدثون إلا ما سمعوا وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم كيف وقد تثبت الشفعة للجار الملاصق بحديث صحيح وهو ما رواه عمرو بن الشديد عن أبيه عن سويد الثقفى قال قلت يا رسول الله أرض ليس فيها قسم ولا شرك إلا الجوار فقال الجار أحق أخرجه الترمذى والنسائى وابن ماجه واسناده صحيح وقال البخارى هو أصح من رواية عمرو عن أبى رافع وقال أيضاً كلا الحديثين عندى صحيح وعن الحسن بن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم جار الدار أولى بالدار رواه أبو داود والنسائى والترمذى وقال حديث صحيح والشافعية عندهم حديث قضى بالشفعة للجار مجمل لاحتماله للجار الشريك والجار الملاصق بينه خبر البخارى

عن جابر رضي الله عنه قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة فيما لا يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة وفى رواية لمسلم قضى بالشفعة فى كل شرك لم يقسم ربعة أو حائط ولا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه فان شاء أخذ وإن شاء ترك فان باعه ولم يؤذنه فهو أحق قال العلامة عبد الحى للكنوى فى التعليق الممجد وردت فى هذا الباب أحاديث مختلفة بعضها يدل على انحصار الشفعة على الشركة وأن لا شفعة بالجوار و بعضها يدل على ثبوت الشفعة للجوار وهى واردة بطرق كثيرة بألفاظ مختلفة وحملها مالك والشافعى وأحمد القائلون بعدم شفعة الجوار على الجار الشريك وهو حمل بعيد وأجاب مثبتوها عن الاحاديث الدالة على أن لا شفعة بعد القسمة على نفى الشفعة بالشركة وهو محمل صحيح توفيقاً وجمعاً كما هو مبسوط فى شروح الهداية أى فلا ينافى ثبوتها بسبب آخر وهو الجوار كما دلت الأحاديث عليه ووجه صحة هذا الحمل أن فيه جمعاً بين الأحاديث بخلاف الأول فإن فيه طرحاً لبعضها ه . (وقضى فى الإفطار بالكفارة) فى الصحيحين عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام أمر رجلا أفطر فى رمضان أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكيناً فعند الشافعى لا يفيد العموم لأنه حكاية واقعة حال لا عموم لها فيجب كون المفطر بأمر خاص لا بأعم فلا دليل فيه على أنه بالجماع أو غيره وقد قام الدليل على أنه أريد جماع الرجل وهو السائل فقد رواه عشرون من حفاظ الحديث أصحاب الزهرى بذكر الجماع وعند الحنفية تجب الكفارة بالاكل والشرب والجماع لتعليقها بالإفطار فى عبارة الراوى أعنى أبا هريرة إذ أفاد أنه فهم من خصوص الأحوال التى يشاهدها فى قضائه عليه الصلاة والسلام أو سمع ما يفيد أن إيجابها عليه باعتبار أنه افطار فيصح التمسك به أيضاً دلالة نص الكفارة بالجماع للعلم بأن من علم استواء الجماع والأكل والشرب فى أن ركن الصوم الكف عن كلها ثم علم لزوم عقوبة على فوت الكف عن بعضها جزم بلزومها على فوت الكف عن البعض الآخر حكما للعلم بأن ذلك الإستواء غير متوقف على أهلية الاجتهاد أعنى بعد حصول العلمين يحصل العلم الثالث وفهم كل عالم أن المؤثر فى لزومها تفويت

الركن لا خصوص ركن اهـ . من فتح القـدير وغيره (وما أشبه ذلك) كقول الصحابى قضى النبى صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين ونهى عن بيع الرطب بالتمر فانه يحتمل أن يكون قضى بالشاهد واليمين فى البضع أو فى الدم لأن الراوى أطلق وما رواه الصحابى من حكاية النهى يحتمل أن يكون فعلا لاعموم له نهى عنه وان يكون لفظاً خاصاً وعاما و إذا تعارضت الاحتمالات (فلا يجوز دعوى العموم فيها) فالتمسك بهذا تمسك بتوهم العموم لا بلفظ عرف عمومه بالقطع (لأنه يجوز أن يكون قضى بالشفعة لجار لصفة يختص بها) من كونه شريكا فى نفس المبيع (وقضى بكفارة بافطار فى جماع أو غيره مما يختص به المحكوم له) فى الشفعة (وعليه) فى الافطار (فلا يجوز أن يحكم به على غيره إلا ما يكون فى الخبر لفظ يدل على العموم (كأن يقول قضى بالشفعة لجار أو لكل جار (ومن الناس من قال إن كان قد روى) الصحابى (أنه قضى بكفارة بالافطار و بالشفعة للجار لم يدع فيه العموم) لأنه يحتمل الحكاية عن القضاء لمفطر مخصوص وجار مخصوص و يكون الألف واللام فيه للعهد وقضى بمعنى نفذ الحكم بين الخصوم كما يفعله القضاة وهـذا يستحيل فيه العموم بل يختص بالواقعة المقضى فيها ولا يقتضى الحكم فى غيرها (و إن كان قد روى) الصحابى (أنه قد قضى بكفارة بالإفطار وقضى بأن الشفعة للجار) بزيادة لفظة ان فيكون قضى بمعنى الزم من باب الفتيا وتقرير قواعد الشريعة كقوله تعالى : وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه و بالوالدين احسانا أى أمركم بهذا وألزمكم فهذا يتصور فيه العموم فان تعلق الامر بما لا يتناهى ممكن (تعلق بعمومه لأن ذلك حكاية قول فكأنه قال الكفارة فى الافطار والشفعة للجار وقال بعضهم ان روى أنه كان يقضى) يعنى كان مع المضارع وأما مع الماضى فلا تدل معه على التكرار (تعلق بعمومه لأن ذلك للدوام ألا ترى أنه يقال فلان كان يقرى الضيف و يصنع المعروف وقال تعالى : وكان يأمر أهله بالصلاة وأراد التكرار) قال الجلال المحلى وعلى ذلك جرى العرف وقال محشيه العلامة العطار يحتمل أن المراد عرف اللغة كما هو قول و يحتمل عرف غير اللغة قيل ومنشأ الخلاف ان كان هل تقتضى التكرار أولا

فقيل تقتضيه لغة و به جزم القاضى أبو بكر فقال إن قول الراوى كان النبى صلى الله عليه وسلم يفعل كذا يفيد فى عرف اللغة كثيراً تكثير الفعل وتكرير ه قال الله تعالى وكان يأمر أهله الآية أى يداوم على ذلك وكذلك القاضى أبو الطيب وجرى عليه عليه ابن الحاجب إلا أنه قال ما معناه أنه لا يلزم من التكرار العموم وهو ظاهر وقيل يقتضى التكرار عرفاً لا لغة قال الهندى إنه الأظهر ويمكن حمل كلام ابن الحاجب عليه وقيل لا يفيده لا ولغة لا عرفاً واختاره فى المحصول (والصحيح أنه لا فرق بين ان يكون) الراوى روى (بلفظ ان وغيره) فى أنه لا يقتضى العموم (لأنه قد يروى لفظة ان فى القضاء بمعنى الحكم فى القضية المقضى فيها ولا يقتضى الحكم فى غيرها) ولا فرق أيضاً بين أن يقول كان و بين غيره) لأن كان أصلها فى اللغة كسائر الأفعال لا تدل إلا على مطلق وقوع الفعل فى الزمان الماضى وهو أعم من كونه تكرر بعد ذلك أو لم يتكرر انقطع أو لم ينقطع هذا مدلولها لغة غير أن العادة جارية بأن القائل إذا قال كان فلان يتهجد بالليل لا يحسن منه إلا وقد كان ذلك متكرراً فى الزمان فلذا قال المصنف (لأنه وإن اقتضى التكرار) أى بحسب العادة الجارية فى مثل الأمثلة المذكورة (إلا أنه يجوز أن يكون التكرار على صفة مخصوصة لا يشاركها فيه سائر الصفات) وهو غير العموم المدعى والتكرار لا يدعى العموم وإن أطلق عليه اسم العموم فهو مجاز قال الإمام النووى فى شرح مسلم إن المذهب الصحيح عند الأصوليين أن لفظة كان لا تقتضى التكرار فهى تفيده مرة فإن دل الدليل على التكرار من خارج عمل به وإلا فلا اه . ثم بين المصنف محترز قوله في نطق ظاهر فقال (فصل وكذلك المجمل من القول وهو ماله دلالة على معنيين أو أكثر لامزية لأحدهما على الآخر (المفتقر إلى إضمار) خرج به ما كان اجماله بسبب تصريف كمختار أو اشتراك كالقرء للحيض والطهر (لا يدعى فى اضماره) أى مضمره (العموم مثل قوله عز وجل: الحج أشهر معلومات فإنه يفتقر إلى اضمار) لأن الحج عبارة عن الأفعال المخصوصة فى الأوقات المخصوصة والأشهر عبارة عن الازمنة المخصوصة وحملها على الحج غير صحيح فاحتيج لتصحيح الحمل إلى اضمار

شيء يصح به الكلام (فبعضهم) وهم الشافعية ومن قال بقولهم (يضمر وقت احرام الحج اشهر معلومات و بعضهم) وهم الحنفية (يضمر وقت أفعال الحج أشهر معلومات فالحمل عليهما لايجوز) لان الحاجة تندفع بالواحد (بل يحمل على ما يدل عليه الدليل على أنه يراد به) وقد دل الدليل هنا عند الشافعية على إرادة الإحرام بالحج وهو قوله فمن فرض فيهن الحج أى ألزم نفسه بالاحرام بالحج فيهن فأفادت الآية أنه لايجوز الإحرام بالحج إلا فى تلك الأشهر كما قاله ابن عباس رضى الله عنه وعطاء وغيرهما إذ لو جاز فى غيرهما كما ذهب اليه الحنفية لما كان لقوله سبحانه وتعالى فيهن فائدة وأجيب بأن فائدة ذكر فيهن كونها وقتا لأعماله من غير كراهة فلا يستفاد عدم جواز الإحرام قبله فلو قدم الاحرام انعقد حجا مع الكراهة وعند الشافعى يصير محرما بالعمرة ومدار الخلاف أنه ركن عنده وشرط عند الحنفية فاشبه الطهارة فى جواز التقديم على الوقت لكنه يكره فقيل لأنه يشبه الشرط لعدم اتصال الأفعال والركن ولذا إذا عتق العبد بعد ما أحرم لايتمكن من أن يخرج بذلك الاحرام عن الغرض بالجواز للشبه الأول والكراهة للشبه الثانى وقيل هو شرط والكراهة للطول المفضى إلى الوقوع فى محظوره فعن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم لاينبغى لأحد أن يحرم بالحج إلا فى أشهر الحج (لأن العموم من صفات النطق فلايجوز دعواه فى المعانى و) مشى (على هذا من جعل قوله صلى الله عليه وسلم لاصلاة لجار المسجد إلا فى المسجد) هذا الحديث أخرجه الدارقطنى والحاكم والطبرانى فيما أملاه عن أبى هريرة والدارقطنى عن جابر وعن على كلاهما مرفوعا وابن حبان عن عائشة وأسانيده ضعيفة قال ابن حجر ليس له إسناد ثابت وان كان مشهوراً بين الناس وقال ابن حزم هذا الحديث ضعيف وقد صح من قول على رضى الله عنه اه من تمييز الخبيث (ولا نكاح إلا بولى) هذا حديث أبى موسى أخرجه أحمد وابن ماجه وأبو داود والترمذى وابن حبان والحاكم فى مسند الامام أحمد عن عمران بن حصين مرفوعا لانكاح إلا بولى وشاهدين والله أعلم فان ظاهر هذين الحديثين نفى وجود الصلاة فى الخارج

بدون كونها فى المسجد و نفى وجود النكاح فى الخارج بدون الولى ونفى الذات الموجودة خارجا متعذر لوجوبها فتعين حرف النفى إلى الصحة أوالجدوى أوالفائدة والكمال فالحمل عليها لا يجوز لأن الحاجة إلى التصحيح تندفع بواحد وأيضاً العموم من صفات النطق فلا يجرى فى المعانى فيقدر مادل عليه الدليل وقد دل الإجماع فى الأول على أن النفى للكمال بدليل حديث وجعلت تربتها لنا مسجدا وطهورا وحديث أيما رجل أدركتهُ الصلاة فعنده مسجده وطهوره ودل الدليل فى الثانى عند الشافعية والمالكية والحنابلة على أن النفى للصحة لأنها أقرب المجازين إذ توجيهه إلى نفى الصحة يستلزم نفى الذات حقيقة بخلاف توجيهه إلى نفى الكمال فإنه لا يستلزم نفى الذات وليس هذا من باب إثبات اللغة بالترجيح بل من باب ترجيح أحد المجازين على الآخر بدليل على أن الجْمهور على أنه لإجمال فى مثل لانكاح إلا بولى لأنه إن ثبت عرف بأن مثله يراد به نفى الصحة فهو متضح الدلالة ولا احتمال فيه للتردد بين الصحة والكمال وهذا منهم بناء على أن نفى الحقيقة متعذر لوجوب وجود الذات فى الخارج و يمكن أن يقال إن المنفى هو الذات الشرعية والتى وجدت ليست بذات شرعية فيبقى الكلام على حقيقته وهو نفى الذات الشرعية وقد ورد التصريح بالبطلان فى حديث عائشة مرفوعا أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولى من لا ولى له أخرجه الشافعى وأحمد وأبو داود والترمذى وحسنه وغيرهم والحنفية قالوا إن الحمل على الاقرب أولى لكن ذلك إذا لم يكن هناك مانع يمنع من الحمل ولم يمكن الجْمع وذلك كنسخ مطلق النص القاطع بخبر الآحاد المظنون فإن كان هناك معارض وأمكن الجْمع مع الحمل على أقرب المجازين بتخصيص أو أمكن الجْمع بحمل الكلام على أبعد المجازين وجب ارتكابه لدفع المعارضة بينهما و إلا فالترجيح وهذان الحديثان عارضا النص القرآنى الثابت بالقطع وهو قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فإن فيها دلالة على أن الولى ليس شرطا فى صحة النكاح لأنه أضاف

العقد اليها وكذلك قوله تعالى فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن فى إسناد النكاح اليهن إيماء إلى عدم التوقف وإلا لزم المجاز وهو خلاف الأصل وليس فى الآية على أى وجه حملت من كون الخطاب للأزواج المطلقين أو للأولياء دليل على أنه ليس للمرأة أن تزوج نفسها كما وهم ونهى الأولياء عن العضل ليس لتوقف صحة النكاح على رضاهم بل لدفع الضرر عنهن لأنهن وإن قدرن على تزويج أنفسهن شرعا لكنهن يمنعن عن ذلك مخافة اللوم والقطيعة أو مخافة البطش بهن وقد تعضدت الآيتان بحديث الأيم أحق بنفسها من وليها رواه مسلم وأبو داود والترمذى والنسائى ومالك فى الموطأ والأيم من لا زوج لها بكراً كانت أم ثيبا ووجه الإستدلال أنه أثبت لكل منهما ومن الولى حقا فى ضمن قوله أحق ومعلوم أنه ليس للولى حق سوى مباشرة العقد إذا رضيت وقد جعلها أحق منه به وبعد فاما أن يجرى بين الآيتين والحديث المعضد لهما وبين الحديثين الآخرين حكم المعارضة والترجيح أو طريقة الجمع فعلى الأول ترجيح الآيتان لتواترهما والحديث المعضد لها لقوة سنده وعدم الإختلاف فى صحته بخلاف الحديثين الآخرين فهما إما ضعيفان وإما حسنان كما بين فى محله وعلى الثانى وهو طريقة الجمع فبأن يحمل على نفى الكمال أو يحمل عمومه على خصوص لأن النكاح فى الحديث عام فيقيد النكاح فيه بالنكاح الذى لا يستغنى فيه عن الولى كنكاح الصغيرة والمجنونة أو يخص حديث عائشة بمن نكحت غير الكفء وهو كما هو رواية الحسن عن أبى حنيفة انها إذا نكحت البالغة غير كفء بغير الولى فنكاحها باطل وهذه الرواية الصحيحة المفتى بها على أن هذا الحديث يخالف مذهب الشافعية ومن وافقهم فانه يفيد بمفهومه أنها إذا نكحت نفسها باذن وليها كان صحيحاً وهو خلاف مذهبهم اه. (ولا أحل المسجد لجنب ولا حائض) فى سنن أبى داود قال أفلت ابن حليفة حدثتنى جسرة بنت دجاجة قالت سمعت عائشة تقول جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوه بيوت أصحابه مشارع فى المسجد فقالت وجهوا هذه البيوت عن المسجد ثم دخل النبي صلى الله عليه وسلم ولم يصنع القوم شيئاً وجاء أن تنزل فيهم رخصة فخرج اليهم فقال وجهوا هذه البيوت

عن المسجد فانى لا أحل المسجد لحائض ولا جنب قال الشوكانى الحديث صحيح وقد حسن ابن القطان حديث جسرة هذا عن عائشة وصححه ابن خزيمة قال سيد الناس ولعمرى أن التحسين لأقل مرتبة لثقة رواته و وجوه الشواهد له من خارج فلاحاجة لابن حزم فى رده ثم الحل والحرمة إنما يتعلقان بالأفعال لابالذوات فتعين تقدير فعل للتصحيح وهو دائر بين الدخول والعبور والمكث لا حاجة إلى تقدير الجميع لأن الحاجة تندفع بالواحد فيقدر ما دل الدليل على أنه المراد فالشافعية قدروا المكث لأنه قام الدليل على أن الدخول والعبور جائز وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابرى سبيل حتى تغتسلوا فعبور السبيل لايمكن فى نفس الصلاة فلا بد من تأويل وأحسنه حذف المضاف وهو الموضع وإقامة المضاف اليه مقامه وهو الصلاة وذلك كثير فى اللغة فيكون تقدير الآية عندهم لاتقربوا المسجد وأنتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون ولا تقربوها جنباً حتى تغتسلوا إلا عابرى سبيل أى مجتازين غير لابثين فدلت الآية على جواز العبور فى المسجد من غير لبث فيه ويروى عن جابر بن عبد الله وابن مسعود أنه كان أحدنا يمر بالمسجد وهو جنب مجتازاً فدلت الآية على أن المضاف غير المحذوف فى الحديث المذكور المكث لا العبور وعند الحنفية والمالكية دل الدليل على أن المضاف المحذوف هو العبور وهو أن سبب الحديث هو الدخول والعبور فى المسجد لأن أبواب بيوتهم كانت شارعة نحو المسجد فأمرهم بذلك لئلا يجتازوا فى المسجد إذا أصابتهم جنابة ولو أراد الشارع القعود والمكث لم يكن لقوله وجهوا هذه البيوت فإنى لا أحل المسجد لحائض ولا جنب معنى لأن القعود منهم بعد دخول المسجد لا تعلق له بكون البيوت شارعة اليه فدل على أنه إنما أمر بتوجيه البيوت لئلا يضطروا عند الجنابة إلى الإجتياز فى المسجد إذ لم يكن لبيوتهم أبواب غير ما هى شارعة إلى المسجد وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن إذن لأحد أن يمر فى المسجد ولا يمشى فيه وهو جنب إلا على بن أبى طالب فإنه كان يدخله جنباً و يمر فيه وهو خصوصية وأما ماروى عن جابر أنه كان أحدنا

يمر فى المسجد مجتازاً وهو جنب فلا حجة فيه لأنه لم يخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم علم بذلك فأقرهم عليه ولو ثبت جميع ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم لكان خبر الحظر أولى لأنه طارىء على الإباحة فهو متأخر عنها وأما قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة الآية فأول ما يحفظ سبب الآية التى نزلت عليه فى الصحيح و يحفظ فاتحتها فتحمل على ظاهرها حتى يروى ما يردنا عنها و يحفظ لغتها والسبب فى نزولها ماروى عبد الرحمن بن مهدى عن سفيان عن عطاء بن السائب عن أبى عبد الرحمن السلمى عن على أنه صلى بعبد الرحمن بن عوف رجل فقرأ بقل ياأيها الكافرون فخلط فيها وكانوا يشربون الخمر فنزلت لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وقال على بن أبى طالب صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعاماً فدعانا وسقانا من الخمر فأخذت الخمر من رؤوسنا فحضرت الصلاة فقدمونى فقرأت قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون ونحن نعبدون قال فأنزل الله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى أخرجه الترمذى وصححه فنهاهم عن فعل الصلاة نفسها فى هذه لا عن المسجد لأن ذلك حقيقة اللفظ ومفهوم الخطاب وحمله على المسجد عدول بالكلام عن حقيقته إلى المجاز وفى نسق التلاوة ما يدل على أن المراد حقيقة الصلاة وهو قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون وليس للمسجد قول مشروط يمنع من دخوله لا يقدر عليه السكران وفى الصلاة قراءة مشروطة فمنع من أجل العذر عن إقامتها عن فعلى الصلاة فدل على أن المراد حقيقة الصلاة قال القاضى أبو بكر بن العربى سمعت أبا بكر محمد بن احمد الشاشى وهو ينتصر لمذهب أبى حنيفة ومالك فى مجالس النظر فقال يقال فى اللغة لا تقرب كذا بفتح الراء أى لا تتلبس بالفعل و إذا كان بضم الراء كان معناه لا تدن من الموضع وهذا الذى قاله صحيح مسموع وقد قال تعالى لا تقربوا الصلاة بفتح الراء وذلك إنما يكون فى الفعل لا فى المكان فكيف يضمر المكان ويوصل بغير فعله هذا محال فان قيل كيف يكون فى نفس الصلاة عبور قلنا بأن يكون مسافراً فلم يجد ماء فيصلى حينئذ بالتيمم اهـ . ملتقطاً من الأحكام فمؤدى التركيب لا تقربوها جنباً حتى تغتسلوا إلا

حال عبور السبيل فلكم أن تقربوها بغير اغتسال وبالتيمم يصدق أنه بغير اغتسال نعم ظاهر الاستثناء إطلاق القربان حال العبور لكن يثبت اشتراط التيمم فيه بدليل آخر وليس هذا ببدع اه . من الأحكام للجصاص ولابن العربى وفتح القدير على الهداية وغيرها (ورفع القلم عن ثلاثة) عن النائم حتى يستيقظ وعن المبتلى حتى يبرأ وعن الصبى حتى يكبر بفتح أوله وثالثه أى وحديث رفع القلم رواه عن النبى صلى الله عليه وسلم على وعائشة رضى الله عنهما رواه أبو داود والنسائى فى كتاب الحدود ومن سننهما من رواية على ورواياهما وابن ماجة فى كتاب الطلاق من رواية عائشة فإنه يحتمل نفى المؤاخذة ورفع العقوبة ويحتمل رفع حكمه من الضمان ولزوم القضاء فيقدر ما دل الدليل على أنه المراد وقد دل الدليل على أن المراد رفع العقوبة واللوم ثم إن الرفع لا يستلزم تقدم وضع كما فى قول يوسف عليه السلام إنى تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وكذا قول شعيب عليه السلام قد افترينا على الله كذباً إن عدنا فى ملتكم بعد إذ نجانا الله منها ومعلوم أنهما لم يكونا على تلك الملل قط وقد تقدم شرح هذا الحديث مبسوطاً في بحث تكاليف الصبى فانظره (وما أشبهه) كحديث رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه رواه الطبرانى فى الكبير عن ثوبان وحديث لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب رواه الشيخان واحمد فى سنده (مجملا) مفعول ثانى لقوله جعل المتقدم (منع من دعوى العموم فيه) وذهب الجمهور إلى أنه لا إجمال فى رفع عن أمتى الخطأ ولا نكاح إلا بولى لأنه إن ثبت عرف شرعي فى أن مثله يراد به رفع العقوبة واللوم ونفى الصحة كان معناه رفع العقوبة ونفى الصحة الشرعية ولا إجمال وإن يثبت عرف شرعي فإن ثبت عرف لغوى وهو أن مثله يقصد منه نفى الفائدة والجدوى نحو لا علم إلا ما نفع ولا كلام إلا ما أفاد تعين ذلك ولا إجمال وإن قدر انتفاؤهما فالأولى حمله على نفى الصحة دون الكمال لأن ما لا يصح كالعدم فى عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذرة فلا اجمال اه . ثم علل المصنف منع دعوى العموم بقوله (لأنه يجعل المراد معنى غير مذكور ويجوز أن يريد شيئاً دون شيء

فلا يجوز دعوى العموم فيه) والحاصل أن هذه الألفاظ مسألة المقتضي وهو ما استدعاه صدق الكلام وصحته من غير أن يكون مذكوراً في اللفظ وقد اتفق الحنفية والشافعية على أنه لا عموم له بمعنى أنه إذا وجد في الكلام تقدير أن متعددة يستقيم الكلام بواحد فلا عموم له عند الشافعية كما عند الحنفية بمعنى أنه لا يصح اتفاقا تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فإن لم يوجد دليل يعني واحداً منها كان بمنزلة المجمل ثم إذا تعين واحد بدليل فقال الشافعي هو كالمذكور لأن الملفوظ والمقدر سواء في إفادة المعنى فإن كان من صيغ العموم كان عاماً وإلا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون إثباته ضروريا لأن مدلوله لا ينفك عنه فالضرورة عند الشافعي في تقديره لا في دلالته لأنه لفظ كسائر الألفاظ وأما الحنفية فقالوا إن للمقتضى معنى يفهم بطريق الانتقال من نفي الحقيقة المستفاد من اللفظ الى معنى كل الإفراد فالعام هو المعنى لا اللفظ وهو غير ملفوظ لا حقيقة ولا تقديراً فهو مفهوم الزاماً لأجل تصحيح الكلام أو صدقه مثل المأكول في الأكل والبيع في اعتق عبدك عني بألف وأما مثل الحديث المذكور وهو رفع عن أمتي الخطأ فهو من قبيل المحذوف عند فخر الاسلام وشمس الأئمة وعشيرته الكرام وعند القاضي أبي زيد من قبيل المقتضى أيضا ومقصودهم من نفي عموم المقتضى ألا تترتب عليه الأحكام من صحة التخصيص وغيره لا نفي الاستغراق مطلقا كيف وقد أجمعوا على الحنث بأكل أي مأكول في لا آكل وأجاب فخر الاسلام وشمس الأئمة عن نحو الحديث المذكور بأن اللفظ فيه صار مجازا عن نوعين مختلفين وهما الكمال أو الصحة والثواب أو الصحة فيكون مشتركا بينهما بالوضع النوعي المشترك لا عموم له (ومن الفقهاء من يحمل في مثل هذا على العموم في كل ما يحتمله لأنه أعم فائدة) لأن إضمار أحد الحكمين ليس بأولى من الآخر والأعم فائدة أولى وأجيب بأن المرجح هنا قد وجد وهو عرف الشرع أو اللغة والقريب إلى نفي الذات والحقيقة (ومنهم من يحمله على المختلف فيه لأن ما سواه معلوم بالاجماع) والمجمع عليه مستغن عن الدليل كحديث إنما الأعمال بالنيات فإنه يحتمل تقرير الثواب والصحة

لكن الثواب مجمع عليه فإنه لا ثواب على عمل إلا بالنية إجماعا وأما الصحة فتقديرها مختلف فيه فالشافعية يقدرون الصحة و يقيمون الدليل على ذلك ، ذلك لأن المقصود الأهم من بعثة النبي صلى الله عليه وسلم بيان الصحة والحل والحرمة وغيرها وأما الثواب فمن أمور الآخرة ، والحنفية يمنعون ذلك و يقدرون الثواب لأن كون الثواب على عمل لا يكون إلا بالنية أمر مجمع عليه على أن تقدير الثواب يستلزم الصحة وأما الصحة فلا تستلزمه فقد يصح الشيء ولا ثواب عليه وأيضا تقدير الصحة يستلزم تخصيص الأعمال والتخصيص خلاف الأصل (وهذا كله خطأ لما بينا من أن الحمل على الجميع لا يجوز) لاندفاع الحاجة بالواحد وكون العموم من صفات النطق (وليس هناك لفظ يقتضى العموم ولا يجوز حمله على موضع الخلاف لأن احتماله لموضع الخلاف ولغيره واحد فلايجوز تخصيصه بموضع الخلاف) لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح .

(باب القول فى الخصوص) التخصيص هو تمييز بعض الجملة بالحكم ولهذا نقول فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وخص بكذا وخص الغير بكذا وأما تخصيص العموم فهو بيان ما لم يرد باللفظ العام) لأن اللفظ العام ظاهره التناول لجميع الأفراد المخصصة وغيرها فإذا ذكر المخصص علم أن المتكلم لم يرد ذلك البعض المخرج باللفظ العام و إلا كان متناقضاً و يرد على هذا التعريف العام الذى أريد به الخصوص فانه بيان ما لم يرد باللفظ العام وليس من التخصيص والأولى أن يقال إخراج ما كان داخلا تحت العموم على تقدير عدم المخصص قال الجمال الاسنوى فى شرحه على المنهاج والمخصص بفتح الصاد هو العام الذى أخرج عنه البعض لا البعض المخرج عن العام على ما زعمه بعضهم فان المخصص هو الذى تعلق به التخصيص أو دخله التخصيص وهو العام و يقال له عام مخصص ومخصوص قال عشبة صاحب سلم الوصول وعبارة البيضاوى والمخصص المخرج عنه فيحتمل أن يكون الضمير فى عنه راجعا للفظ يتناوله وغيره فيكون المخصص بفتح الصاد وهو البعض المخرج عن العام وهذا هو الذى ذكره الفترى و يحتمل أن يكون

الضمير فى عنه راجعا إلى الموصول و يكون المخصص بصيغة اسم المفعول هو العلم الذى أخرج عنه البعض ولا البعض المخرج كما قاله الاسنوى ثم نقل عن البدخشى ما يفيد كون مخصصا بالفتح للبعض المخرج أليق بعبارة البيضاوى سياقا وسباقا اه .

قال البيضاوى أيضا والمخصص بكسر الراء والمخرج حقيقة هو إرادة المتكلم لأنه لما جاز أن يرد الخطاب خاصاً وعاماً لم يترجح أحدهما على الآخر إلا بالإرادة ويطلق المخصص أيضاً على الدال على الارادة مجازا والدال يحتمل أن يكون صفة للشيء أى للشيء الدال على الإرادة وهو دليل التخصيص لفظياً كان أو عقلياً أو حسياً تسمية للدال باسم المدلول و يحتمل أن يكون صفة للشخص الدال على الارادة وهو المريد نفسه أو المجتهد أو المقلد تسمية للمحل باسم الحال قال محشيه قوله و يطلق على الدال على الإرادة مجازاً هذا هو معناه الحقيقى فى عرف الأصوليين والفقهاء وهو الذى يبحث عنه الأصولى فيقسمه إلى لفظى وعقلى و يقسم اللفظ إلى مستعمل وغير مستعمل شرط وصفة أو بدل بعض أو استثناء وهو الذى يستدل به المجتهد وما عدا ذلك من معانى المخصص فمجاز فى عرفهم اه . وعند الحنفية التخصيص قصر العام على بعض متناوله بدليل مستقل متصل بالعام فى النزول والورود حقيقـــة أو حكما للجهل بالتاريخ لأنه إن كان بغير مستقل أي بكلام يتعلق بصدر الكلام وهو خمسة الاستثناء والشرط والصفة والغاية والبدل فليس تخصيصا بل بيان تغيير أو تفسير أو تقرير لأن الحكم لا يتم إلا بآخر الكلام وما لم يتم لا يحكم إلا باستيفاء مقتضياته عموما أو خصوصا فى حقه و إن كان بالمستقل فان لم يتصل فهو نسخ و بيان تبديل لأن حكمه قد تقرر والرفع بعد التقرر نسخ و إن اتصل فهو تخصيص فالحاصل أن خصوص العموم يقع متراخيا عند الشافعى وعند الحنفية لا يقع وليس الخلاف فى أن هل هو قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه و إنما الخلاف فى أنه تخصيص حتى يصير العام ظنيا فى الباقى أو نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على أن دليل النسخ لا يقبل التعليل وبهذا اندفع القول بأن التخصيص لا يطلق إلا على غير المتراخى مما يوجب بطلان كلام القوم فى كثير من المواضع مثل

تخصيص الكتاب بالسنة والإجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي اه .
(فصل ويجوز التخصيص فى جميع ألفاظ العموم من الأمر والنهى والخبر) كقوله اقتلوا المشركين إلا الذين عاهدتم ولا تقربوهن حتى يطهرن . فلبث فيهم الف سنة إلا خمسين عاماً (ومن الناس من قال لا يجوز التخصيص فى الخبر) لأنه يوهم الكذب وهو محال على الله تعالى وإيهام المحال لا يجوز (كما لا يجوز النسخ) فى الخبر والجواب أنه يندفع بالمخصص بالإرادة أو بالدليل على الإرادة وذلك لأنا إذا علمنا أن اللفظ فى الأصل يحتمل التخصيص فقيام الدليل على وقوعه مبين للمراد وإنما يلزم الكذب أن لو كان المخرج مراداً ولذا قال المصنف (وهذا خطأ لانا قد بينا أن التخصيص بيان ما لم يرد باللفظ العام وهذا يصح فى الخبر كما يصح فى الأمر والنهى) وظاهر كلام المصنف أن الكلام مخصوص بالخبر وهو كلام أبى نصر ابن الصباغ وأبي الحسين فى المعتمد والآمدى وكلام الإمام وأتباعه وابن الحاجب يقتضى أن الخلاف فى الأمر والخبر وعلل المانع للتخصيص فى الأمر بأنه يلزم منه البداء وهو بالدال المهملة والمد ظهور المسألة بعد خفائها وبدا له فى هذا الأمر بداء فشا له منه رأى وجوابه ما تقدم (فصل ويجوز التخصيص) فى جميع ألفاظ العموم (إلى أن يبقى من اللفظ واحد) مطلقاً سواء كان العام جمعاً أو لا نظراً فى الجمع إلى أن أفراده أحاد كغيره وتقدم أن هذا هو الصحيح قال فى إرشاد الفحول وحكي هذا القول إمام الحرمين فى التلخيص عن معظم أصحاب الشافعى قال وهو الذى اختاره الشافعى ونقله ابن السمعانى فى القواطع عن سائر أصحاب الشافعى ما عدا القفال وحكاه الأستاذ أبو اسحق الإسفرايني فى أصوله عن اجماع الشافعية وصححه القاضى ابو الطيب والشيخ ابو اسحق اه . واستدل عليه الشيخ ابو اسحق الشيرازى بقوله تعالى : الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم قال بعض المفسرين وكثير من الأصوليين المراد من الناس نعيم بن مسعود الأشجعى وقال تعالى : أم يحسدون الناس قيل فى التفسير : يحسدون نعم رسول الله صلى الله عليه وسلم إبهاج ونظر فيه بأن العام إما أن يكون عمومه مراد تناولا لا حكما وهو ما يسمى بالعام المخصوص

وإما أن يكون عمومه غير مراد تناولا ولا حكما وهو العام المراد به الخصوص وهذا كلي من حيث أن له أفرادا بحسب الأصل استعمل فى جزئى أى فى فرد منها ولذا كان مجازاً قطعاً نظراً لحقيقته الجزئية والمثال المذكور من قبيل العام المراد به الخصوص فهو لا يدخل تحت هذا الخلاف لأن ال فيه للعهد فالعام استعمل فى بعض أفراده بدلالة اللام والمعهود غير عام حقيقته فلا يمكن أن يدعى أن إرادة البعض فى المعهود نوع من تخصيص العام فلم يبق إلا أن يكون هذا قياساً لتخصيص العام المخصوص على إرادة فى البعض فى المعهود وهو قياس فى اللغة فلا يصح اه . من سلم الوصول ملتقطاً وقال الجلال المحلى فى بحث الجمع المحلى بأل قيل أفراده جموع والاكثر آحاد قال محشيه العلامة الشربينى قوله والأكثر آحاد إلا أنه لا يجوز تخصيصه إلى الواحد وإلا كان نسخاً لمعنى الجمع وإزالة للعموم المعارض فيجب بقاء مدلول أصل الصيغة فيجتمع معنى اللام والصيغة وحقيقة الكلام موقوفة على بسط لا يتسع له المقام أنظر المطول وحواشيه (وقال ابو بكر القفال من أصحابنا) هو ابو بكر محمد بن اسماعيل القفال الشاشى الفقيه الشافعى إمام عصره بلا مدافع كان فقيهاً أصولياً شاعراً لم يكن فيما وراء النهر للشافعيين مثله فى الدقة أخذ الفقه عن ابن سريج وكانت ولادته سنة احدى وتسعين ومائتين وتوفى سنة ست وثلاثين وثلثمائة وقيل ست وستين وثلثمائة (يجوز التخصيص فى أسماء الجموع) كالمسلمين والنساء وقوم ورهط ونحوها (إلى أن يبقى ثلاثة ولا يجوز أكثر من ذلك) وعبارة نهاية السول والمذهب الثانى رأى القفال الشاشى أنه يجوز التخصيص إلى أقل المراتب التى ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول الصيغة وعلى هذا فيجوز التخصيص فى الجمع كالرجال ونحوه إلى ثلاثة لانها أقل مراتب الجمع على الصحيح وفى غير الجمع كمن وما إلى واحد لأنه أقل مراتبه نحو من يكرمنى أكرمه ويريد به شخصاً واحداً وهذا القول هو المختار عند صاحب جمع الجوامع حيث قال : والحق جوازه إلى واحد إن لم يكن لفظ العام جمعاً وإلى أقل الجمع إذا كان جمعاً ومثله فى لب الأصول

(والدليل على ذلك) وهو جواز التخصيص فى الفاظ الجموع العامة إلى واحد (هو أنه لفظ من الفاظ العموم فجاز تخصيصه إلى أن يبقى واحد دليله أن الأسماء المبهمات كمن وما) فانه يجوز تخصيصها إلى أن يبقى واحد ولا خلاف لأحد فى ذلك فكما يجوز تخصيصها إلى الواحد يجوز تخصيص الفاظ الجموع ورد بأنه قياس مع الفارق قال فى أصل وصفها يصح أن تكون للواحد والاثنين والثلاثة والأكثر من ذلك فيجوز تخصيصها إلى أن يبقى واحد ولا تخرج بذلك عن أصل وضعها بخلاف أسماء الجموع فان أقل ما تصدق عليه بحسب الوضع ثلاثة وقد قال المصنف فيما سبق إن أقل الجمع ثلاثة وأقام الدليل وقال أيضاً فى بحث العموم و بيان مقتضاه إن العرب فرقت بين الواحد والاثنين والثلاثة فقالوا رجل ورجلان ورجال ولا تنس ما تقدم عن العلامة الشربينى والجواب المتقدم عن آية الذين قال لهم الناس الآية وأما مذهب الحنفية فقال فى سلم الوصول الذى عليه المحققون من الحنفية هو ماقاله الإمام الهمام فخر الإسلام قال وصار الذى ينتهى اليه الخصوص نوعين الواحد فيما هو فرد بصيغته أو ملحق بالفرد اما الذى بصيغته فمثل الرجل وما أشبه ذلك فإن الخصوص يصح إلى أن يبقى واحد وأما الفرد بمعناه فمثل قوله لا يتزوج النساء أو لا يشترى العبيد وأنه يصح الخصوص فيه حتى يبقى الواحد وأما ما كان جمعاً صيغة ومعنى مثل قول الرجل ان اشتريت عبيداً ، أو تزوجت نساء فان ذلك يحتمل الخصوص إلى الثلاثة وفسر كلامه صاحب الكشف بانه يجوز فى الفرد العام والجموع المعرفة العامة التخصيص إلى الواحد والمراد بالفرد بالصيغة الأولى و بالفرد بالمعنى الثانى وأما الجمع بالمعنى والصيغة فمختص بالجمع المنكر فمنتهى التخصيص فيه هو الثلاثة واختار الشيخ ابن الهمام أيضاً هذا التوجيه وأما تسمية اطلاق الجمع المنكر على الثلاثة تخصيصا فلعلها لأنه يسمى الجمع المنكر عاما فإطلاقه على البعض يكون تخصيصا ثم ان مراده بمنتهى تخصيص الجمع المنكر المنتهى باعتبار المعنى الحقيقى صرح به صاحب الكشف ايضا لأن الأمام فخر الاسلام جوز اطلاق الجمع على الاثنين مجازاً ليحصل الفرق بين العام المخصوص والجمع المنكر (فصل و إذا خص من العموم

شيء) سواء كان المخصص متصلا أو منفصلا (لم يصر اللفظ) المخصوص منه البعض (مجازا فيما بقي) بعد التخصيص بل هو حقيقة فيه مطلقاً ونقله امام الحرمين عن جماهير الفقهاء وابن برهان عن جماهير العلماء وحكاه ابن الحاجب عن الحنابلة قال الجلال المحلى لأن تناول اللفظ للبعض بعد التخصيص كتناوله له بلا تخصيص له وذلك التناول حقيقى اتفاقا فليكن هذا التناول حقيقيا أيضاً اه . وأيضا بعد إخراج المخصص من البعض يسبق البعض الباقى إلى الفهم والسبق إلى الفهم من من أمارات الحقيقة و رد الأول بأن التناول المذكور لا يوجب كونه حقيقة لأن كونه حقيقة قبل التخصيص لم يكن من حيث كونه متناولا للباقى حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث إنه مستعمل فى ذلك المعنى الذى ذلك الباقى بعض منه و بعد التخصيص مستعمل فى الباقى مع غيره وذلك هو ما وضع له و بعده مستعمل فيه وحده وهما متغايران فقد استعمل بعد فى غير ماوضع له كذا يؤخذ من حواشى الرسالة البيانية وفى شرح البدخشى على المنهاج والجواب أن التناول له قبل التخصيص لكونه جزء المراد و بعده من حيث إنه كل للقرينة فهو فيه مجاز قطعا ومن سبق الفهم إلى الباقى به أنه المراد إنما هو بقرينة المخصص لا بالوضع فهو مجاز قطعا اه . ولا يخفى أن أصحاب هذا القول قائلون بأن العام المخصص مستعمل فى بعض ما وضع له فى أفراد معناه أى بعض جملة الأفراد التى هى معناه فهم لا يقولون بأن عمومه مراد تناولا وهو غير ما اختاره ابن السبكى تبعا لوالده من أن عمومه مرادتنا ولا فيكون مستعملا عندهما فى تمام ما وضع له الذى هو جملة الأفراد فهما جازمان بكونه حقيقة لكونه مستعملا فى ماوضع له والتخصيص قصر العام على بعض أفراده أى قصر حكم العام على بعض أفراده لا لفظه فلفظه باق على استعماله فى عموم الأفراد إرادة لا حكما فلا اشتراك ولا مجاز وفى سلم الوصول إنهم إن أرادوا بقولهم يعنى القائلين إنه حقيقة أن إرادة الاستغراق فى العام المخصوص باقية تعقلا بحيث يتعقل الكل ففى كل مجاز كذلك فإن تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية و إن أرادوا إرادة الاستغراق استعمالا بأن يكون مستعملا فيه فلا شك أن

الحكم فى العام المخصوص إنما هو على البعض والمعتبر الاستعمال الذى يكون مناطا للحكم فلا إرادة للاستغراق استعمالا بل للبعض فالمجازية أو الإشتراك لازم على أنه لو كان مستعملا فى الكل مع كون الحكم على البعض يتضمن لغوا ضرورة أن الحكم على البعض يتم بالبعض فإرادة البعض الآخر معه لغو وتمام الكلام فى سلم الوصول فانظره (وقالت المعتزلة يصير) اللفظ العام بعد التخصيص (مجازا) فيما بقى قال العلامة الإنبابى نقله الإمام الرازى عن جمهور أصحابنا والمعتزلة كأبى على وابنه واختاره البيضاوى وابن الحاجب والصفى الهندى قال ابن برهان فى الأوسط وهو المذهب الصحيح ونسبه الكيا الطبري إلى المحققين ونقله فى المنخول عن القاضى أبى بكر وحكاه الشيخ فى تعليقه وسليم فى التقريب عن المعتزلة بأسرها وأكثر الحنفية منهم عيسى بن أبان وغيره قال : قلت وبه جزم الدبوسى والبدخشى والبزدوى وحكوه عن اختيار العراقيين من الحنفية كذا فى البحر المحيط وهذا القول نصره الكمال ابن الهمام فى تحريره وقال إمام الحرمين إنه حقيقة ومجاز باعتبارين حقيقة باعتبار تناول البعض ومجاز باعتبار الاقتصار عليه ، قال الإمام القشيرى ولا بعد أن يكون اللفظ حقيقة من وجه ومجازا من وجه إنما المحال كونه حقيقة ومجازا من وجه واحد قال الصفى الهندى وهو أجود المذاهب بعد القول بأنه مجاز مطلقا ، وجزم به فى المنخول واستدل القائلون بأنه مجاز مطلقا بأن العام حقيقة فى استغراق الأفراد فاستعماله فى بعضها بعد التخصيص مجاز لاستعماله فى غير ماوضع له وبأنه لو كان حقيقة فى البعض لكان مشتركا لفظيا بين الكل والبعض والإشتراك خلاف الأصل وبأنه لو كان حقيقة فى البعض لكان مشتركا لفظيا بين الكل والبعض والاشتراك خلاف الأصل وبأنه لو كان حقيقة فى البعض لما احتيج عند الإطلاق الى قرينة ، وأما قولهم انما يكون مجازا أن لو كانت ارادة الباقى بوضع ثان واستعمال ثان وليس كذلك بل هنا إرادته بالوضع الأول والاستعمال الأول وانما طرأ عدم ارادة البعض وذلك لا يوجب التغيير فى الاستعمال فجوابه بأن الحقيقة ان ارادة الثانى بالوضع الأول من حيث

انه داخل فى تمام المعنى الوضعى المراد باللفظ وأما بعد التخصيص فهو مراد على أنه تمام المعنى المراد فهو معنى لابد منهمن وضع ثانواستعمال ثان ان كان له الوضع فالإشتراك و إلا فالمجاز فالكلام فى إرادة البعض الباقى بخصوصه بقرينة المخصص (وقال) الشيخ أبو الحسن (الكرخى) تقدمت ترجمته (إن خص العام بلفظ متصل) المراد به ما لا يستعمل بنفسه (كالإستثناء والشرط) والصفة والبدل والغاية (لم يعد مجازاً) ، بل هو حقيقة فيه (وإن خص بمنفصل صار مجازاً) ، لأن ما لا يستقل جزء من المقيد فالعموم بالنظر اليه خاصة ، أى فالعام الذى خص بذلك منظور فيه للفظ باعتبار ذلك القيد فعمومه بالنظر للافراد المقيدة بذلك القيد وما يشتمل وليس جزءا من المقيد فلا يكون العموم بالنظر اليه فلا ينظر إلى اللفظ من حيث التقييد بل اليه بدونه ، وهو بذلك شامل لجميع الأفراد فالباقى بعض مدلوله فلم يصح كونه حقيقة فيه ، وهذا القول اختاره الإمام فى المحصول ونقله الماوردى عن القاضى أبى بكر الباقلانى ، وقال انه آخر قوليه وهو مذهب أبى الحسين البصرى صاحب المعتمد فى أصول الفقه الذى أخذ منه الفخر الرازى كتابه فى أصول الفقه و إيضاح قول الكرخى كما فى سلم الوصول وسلم الثبوت وشرحهأن قولكمثلا اكرم الرجال إن كانوا هاشميين و إن كان مركباً يدل جزؤه على جزء معناهلكن بعد التركيبصار جملة شرطية موضوعة لتعليق مضمون جملة الشرط ، فالمقصود بالحكم فى مثل هذا أنه متى تحقق الشرط تحقق الجزاء وليس فيها سوى هذا الحكم غير أن بعض الرجال مثلا لا يوجد فيه هذا الشرط فلا ينجز فيه هذا الحكم ، بل هو مسكوت عن حكمه وأما فى الصيغة فبعد أن يقيد جنس الموصوف بالصفة يعتبر العموم فى أفراد المقيد فقط ويحكم عليه ويكون المحكوم عليه مركباً تقييديا عاماً فى أفراده والحكم عليه فقط وهذا لا يمنع من أن العام الذى هو جزء المركب لا زال مستعملا فى معناه لا قصر ولا تخصيص إلا بحسب تحليل المعنى ، وأما بالنظر إلى الحكم فهو باعتبار على التفصيل الذى ذكر وكذا يقال فى العام المغيا بغاية يكون الحكم فيها على أفراد الجنس المغيا بغاية ، وأما فى بدل البعض فالمراد

من العام كل الأفراد ولـكن لا لأن يتعلق بها التصديق والتكذيب ، بل لأن يصدق أو يكذب ببدله وما عداه مسكوت عنه ، وأما فى الاستثناء فالعام باق على عمومه كما كان ، لـكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقى بعد الاستثناء لا أن العام مستعمل فى الباقى فقد صرح بذلك أبو الحسين فقـد نقل عنه فى المعتمد أن العام فى صورة التخصيص غير المستقل ليس حقيقة ولا مجازا ومجموع الأمرين من العام والاستثناء أى مثلا حقيقة فإن هذا المجموع هو الموضوع للباقى بالوضع النوعى الذى للمركبات و إلى مذهب القاضى حسين ذهب الحنفية فإنه لم يعرف الخلاف بين الحنفية فى أن العام المقرون بشرط أو صفـة أو غاية واستثناء أو بدل بعض حقيقة وليس مجازاً ، و إنمـا الخلاف فيما خص بمستقل فإنه لاستقلاله يفيد حكما مخالفاً لحكم فيعارض العام بقدر ما دل عليه من أفراد العام فيدل على أن العام مخصوص اه . ملتقطا من سلم الوصول وغيره (وهو قول القاضى أبى بكر الأشعرى) وهو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر القـاسم المعروف بالباقلانى كان على مذهب أبى الحسن الأشعرى ومؤيدا اعتقاده وناصرا طريقته وكان فى علمه أوحد زمانه انتهت إليه الرياسـة فى مذهبه وكان موصوفاً بجودة الذهن وسرعة الجواب توفى آخر يوم السبت ودفن فى يوم الأحد لسبع بقين من ذى القعدة سنة ثلاث وار بعمائة والباقلانى نسبة إلى الباقلا و بيعها اه . وفى طبقات الشافعية للعلامة السبكى فى ترجمة القاضى أبى الطيب الطبرى فى الجزء الثالث صحيفة مائة وسبعة وسبعين ما نصه : (وإذا أطلق الشيخ أبو اسحق الشيرازى وغيره من العراقيين لفظة القاضى مطلقا فى زمن الفقه فإياه يعنون كما أن امام الحرمين وغيره من الخراسانيين يعنون بالقاضى القاضى الحسين والأشعرية فى الأصول يعنون القاضى أبا بكر بن الطيب الباقلانى والمعتزلة يعنون عبد الجبـار الاسترابادى) اه . وإذا أطلق الإمام فى أصول اللغة فالمراد به الإمام فخر الدين الرازى (فالدليل على المعتزلة خاصة) القائلين بأن العام بعد التخصيص يصير مجازا فيما بقى (هو أن الأصل فى الاستعمال الحقيقة) ولا يصار إلى المجاز إلا بدليل يدل عليه ، بل الدليل وهو المخصص قام على عدم ارادة البعض

ثم سبق إلى الفهم الباقى والسبق من أمارات الحقيقة ولم يتجدد وضع واستعمال ، بل الاستعمال فى الباقى بالوضع الأول والمجاز يحتاج إلى تحديد وضع واستعمال ثان أو يقال الأصل فى الاستعمال الحقيقة ولا يصار إلى المجاز إلا بدليل وهنا العام المخصوص عمومه مرادتنا ولا لا حكما، أى أنه مستعمل فى جميع أفراده التى هى تمام المعنى وكون الحكم خاصاً ببعضها لا ينافى أنه مستعمل فى جميعها ، فوجب أن يكون حقيقه لأنها اللفظ المستعمل فى معناه وهنا كذلك، ثم القول بمجازية العام المخصوص فى الباقى ليس خاصا بالمعتزلة ، بل قال به كثيرون من المذاهب الأخر كما علم مما تقدم فالخصوصية فى قوله على المعتزلة خاصة، إنما هى بالنسبة إلى من فرق بين المخصص المتصل والمنفصل على أنه يصلح أن يقيمه على الجميع وإن كان غير تام بقسميه بما ذكرناه (وقد وجدنا الاستثناء والشرط فى الاستعمال كغيرها من أنواع الكلام) كذا فى جميع النسخ والظاهر أن فى الكلام سقطاً كما يدل عليه السياق والسياق والأصل هكذا والدليل على من فرق أنا قد وجدنا الإستثناء والشرط فى الاستعمال كغيرها من أنواع الكلام، يعنى من المخصصات المنفصلة فى أن المقصود بها واحد وهو التخصيص ، وهو بيان مالم يرد باللفظ العام ، فلا معنى للفرق بجعل هذا حقيقة وذاك مجازاً (فدل على أن ذلك حقيقة) والعرف يقول إن ما يستقل ليس جزءا من المقيد فلا يكون العموم بالنظر إليه فلا ينظر إلى اللفظ من حيث التقييد، بل إليه بدونه وهو بدونه شامل لجميع الأفراد ، فالباقى بعض مدلوله فلم يصح كونه حقيقة فيه ومنع سبق الباقى إلى الفهم بعد التخصيص بدون قرينة ، لأن الكلام فى إرادة الباقى بخصوصه لا فى إرادة الباقى ضمن الكل وهذا يحتاج إلى قرينة ولا يسبق إلى الفهم بدونها وهو مارة المجاز ، وإما إرادة الكل مع كون الحكم على البعض فهذا يتضمن لغواً من الكلام الخ ما تقدم ، (والدليل على الجميع) أى من قال بمجازيته مطلقا ، ومن قال بالفرق بين المخصص المتصل والمنفصل (أن اللفظ) العام (تناول كل واحد من الجنس فاذا خرج بعضه بالدليل بقى الباقى على ما اقتضاه اللفظ وتناوله فكان حقيقة فيه) وقد علمت الفرق بين التناولين

والاقتضاءين ومن قال إنه مجاز مطلقاً استدل بأن الكلام في العام المخصوص وحده وهو الموصوف لا المجموع من المخصص والمخصص وبأنه لو لم يكن الموصوف متناولا لم يكن المتصل به مخصصاً ، لأن التخصيص إخراج بعض ما يتناوله اللفظ ولا شك أن هذه الاشياء من المخصصات فيكون مجازاً وهذا مردود بأنه إن أراد بقوله وهو الموصوف وحده العام بقطع النظر عن الصفة فغير مسلم لأنه ليس محكوماً عليه بل المحكوم عليه هو المجموع والعام جزء منه والصفة جزء آخر ، وقوله لو لم يكن الموصوف وحده متناولا لم يكن المتصل به مخصصاً لا ينافي ما نقول من أن المجموع حقيقة في المعنى التركيبي وذلك مدار الحكم قطعاً اه .

﴿ باب ذكر ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز ﴾ (وجملته) يعني جملة الكلام فيه (أنه يجوز تخصيص الفاظ العموم) مطلقا (وأما تخصيص ما عرف في فحوى الخطاب) يعني مفهوم الموافقة كتخصيص ما عرف من قوله عز وجل (ولا تقل لهما أف) فإنه يدل بمنطوقه على تحريم التأفيف و بمفهومه الموافق على تحريم الضرب والشتم والحبس بالدين وسائر أنواع الإيذاء ، فلا يجوز تخصيص هذا المفهوم بأن يجوز حبسهما لدين عليهما لولدهما بحديث لي الواجد يحل عرضه وعقوبته (لأن التخصيص إنما يلحق القول) فهو من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعاني (وهذا معنى القول ولأن تخصيصه نقض المعنى الذي تعلق به) النهي (ألا ترى أنه لو قال لا تقل لهما أف) كان معناه المفهوم منه لا تؤذهما فيشمل سائر أنواع الإيذاء فهو منقول من الأخص للاعم عرفا فلو قال بعد ذلك (ولكن اضربهما كان مناقضة) وهي لا تجوز فبطل تخصيص الفحوى (فصار كتخصيص القياس) نفسه وهو لا يجوز فإنه لو قيل بتحريم الربا فيما عدا الأثمان بعلة الطعم ثم قيس سائر المطعومات من المكيلات الموزنات ثم خص من سائر المطعومات المقيسة السفرجل مثلا بجواز بيعه متفاضلا كان ذلك مناقضة وإبطالا للقياس من أصله لأن علة حرمة بيع المطعومات بجنسها متفاضلا هي الطعم وهي موجودة فيه ، فإذا انقلب الأمر فيه إلى الجواز مع وجود علة التحريم كان ذلك مناقضة

وابطالا للقياس من أصله ، وأما تخصيص القياس لغيره من النصوص الشرعية فجائز على خلاف فى أنه يشترط فى تخصيص العام القطعى أن يخص أولا بقطعى مثله أولا أولا يشترط أوأن يكون جليا أو مطلقا ولا اعتداد من قال إنه لا يجوز التخصيص بالقياس مطلقاً ومثال ذلك تخصيص العموم قوله تعالى (وأحل الله البيع) بقوله تعالى (وحرم الربا) المبين بالسنة بالأشياء الستة المذكورة فى الحديث ثم خص من العموم المذكور سائر المطعومات المقيسة على المطعومات المذكورة بعلة الطعم مثلا، هذا وفى الإبهاج القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد والواحد لا يجوز تخصيصه ،لأن التخصيص إخراج من كل ولا يعقل ذلك فى الواحد واعترض القرافى بأن الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص وهو يصح إخراج بعض أجزائه لصحة قولك رأيت زيداً وتريد بعضه وإن تعذر اخراج الجزئيات فينبغى التفصيل والذى يقبل التخصيص إما أن يكون عمومه من جهة اللفظ أو من جهة الاجتهاد أى الإستنباط فالأول مثل اقتلوا المشركين ، فان الحكم يشمل كل مشرك ، وخص منه الذمى والمستأمن والمهادن ، والثانى ثلاثة أشياء ، الأول العلة واختلف فى تخصيصها كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى فى كتاب القياس ، فإن فى هذه المسألة المسماة بالنقض مثل نهى الشارع عن بيع الرطب بالتمر وتعليله إياه بالنقصان عند الجفاف وجدنا هذه العلة فى العرايا أعنى بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على وجه الأرض مع أن الشارع جوزه فيها الثانى مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب وغيره من أنواع الأذى فالتخصيص فيه جائز بشرط بقاء الملفوظ وهو التأفيف فى مثالنا هذا ومنع الشيخ أبو إسحق الشيرازى جواز التخصيص بمفهوم الموافقة محتجا بأن التخصيص من عوارض الألفاظ وعلى الأول يجوز تخصيص حبس الوالد فى دين الولد فإنه مبق الملفوظ وقد صحح الغزالى جواز حبس الوالد فى دين الولد سواء كان دين نفقة أو غيرها صغيراً كان أو كبيراً وتبعه عليه المصنف يعنى البيضاوى فى الغاية القصوى وصحح صاحب التهذيب وغيره خلافه اه . قال العلامة العطار فى حواشيه على جمع الجوامع الراجح عندنا معاشر الشافعية عدم الحبس

كالمالكية أيضاً . (فصل وأما تخصيص دليل الخطاب) أى مفهوم المخالفة (فيجوز لأنه كالنطق فجاز تخصيصه فإذا قال فى سائمة الغنم زكاة فدل على أنه لا زكاة فى المعلوفة) وهو عام يشمل المعلوفة حولا كاملا ونصفه وأقله قدراً تعيش بدونه بلا ضرر أو بضرر بين قصد به قطع النوم أم لا ؟ وإذا كان كذلك (جاز أن يخص لا زكاة فى المعلوفة فيحمل على المعلوفة حولا كاملا أو نصفه فأقل قدراً لا تعيش بدونه أو تعيش بدونه لكن بضرر بيِّن أو بلا ضرر بيِّن لكن قصد قطع السوم فلا تجب زكاتها دون معلوفة (وهى المعلوفة قدراً تعيش بدونه بلا ضرر بين ولم يقصد به قطع السوم فإن هذه تجب زكاتها وفى الابهاج الثالث يعنى الذى عمومه من جهة المعنى مفهوم المخالفة وقد قال الشيخ أبو اسحق يحتمل أن يجوز تخصيصه وأن لا يجوز وجزم المتأخرون منهم المصنف يعنى البيضاوى بجوازه فيجوز أن تقدم الدلالة على ثبوت مثل حكم المذكور لبعض المسكوت عنه الذى ثبت فيه بالمفهوم خلاف ما ثبت للمنطوق و يعمل بذلك جمعاً بين الدليلين وقد شرط المصنف تبعاً لصاحب الحاصل فى هذا القسم أن يكون المخصص راجحاً وهو شرط لم يذكره الإمام والظاهر عدم عدم اشتراطه لأنه لا يشترط فى المخصص الرجحان ومثاله ما روى الشافعى واحمد وابن خزيمة وابن حبان فى صحيحهما والحاكم فى المستدرك وقال على شرط الشيخين من حديث ابن عمر أنه صلى الله عليه وسلم قال : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث » ومفهوم هذا قاض بأنه إذا لم يبلغهما يحمل الخبث وروى الدارقطنى أنه صلى الله عليه وسلم قال : إن الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غير ريحه أو طعمه فيجمع بينهما و يقصر مفهوم إذا بلغ الماء على الراكد وهذا على الجارى فيقال : إذا لم يبلغ الماء قلتين وكان جاريا لم ينجس إلا بالتغير وهذا هو القول القديم قال الرافعى واختار طائفة من الأصحاب اه . لكن قوله قال الشيخ أبو اسحق يحتمل أن يجوز تخصيصه ويحتمل أن لا يجوز ليس كما هو مذكور هنا فى اللمع ، فلعل ذلك من اختلاف النسخ أو أنه قال ذلك فى كتاب آخر أو أن القائل غير أبى اسحق الشيرازى ، (فصل وأما النص فلا يجوز تخصيصه كقوله صلى الله عليه وسلم لأبى بردة يجزيك

ولا يجزىء أحداً بعدك) حديث أبي بردة فى الصحيحين وقال فيه عندى جزعة خير من مسنة فقال اذبحها ولا يجزىء أحداً بعدك ، وإنما لم يجز تخصيص النص) لأن التخصيص أن تخرج بعض ما يتناوله اللفظ أو هذا لا يصح فى النص على شىء بعينه (فصل وكذلك ما وقع من الأفعال لا يجوز تخصيصها لما بينا فيما تقدم أن الفعل لا يجوز أن يقع على صفتين فيخرج أحدهما بدليل) فهو قبل البيان مجمل (قال دل الدليل على أنه لم يقع إلا على صفة من الصفتين لم يكن ذلك تخصيصاً) بل بيان للمجمل

﴿ باب بيان الأدلة التى يجوز التخصيص بها ومالا يجوز ، والأدلة التى يجوز التخصيص بها ضربان متصل ﴾ وهو ما لا يستقل بنفسه من اللفظ بأن يقارن العام رأى لا يستعمل إلا مقارنا للعام لعدم استقلاله فاندفع أن التعريف المذكور يشمل أن يقال لا تقتلوا أهل الذمة متصلا بقوله اقتلوا المشركين ، مع أنه من المنفصل قطعا وشمل هذا التعريف جميع أقسام المتصل (ومنفصل) وهو ما يستقل بنفسه ولا يكون متعلقاً باللفظ الذى ذكر فيه العام (فالمتصل هو الاستثناء) بمعنى مجموع إلا أو إحدى أخواتها مع متعلقها كما هو المناسب للوصف بالاتصال ، و يمكن أن يريد نفس الإخراج لأنه يفيد التخصيص (والشرط) أى صيغته لأن الكلام فى المخصص المتصل والمراد بالصيغة الجملة من أداة الشرط وفعله التى يحصل بها التخصيص لا الأداة فقط (والتقييد بالصفة) أى تقييد العام بالصفة فيتخصص بها والمراد بالصفة هنا ما أفاد معنى فى الموصوف من نعت أو حال أو غيرهما فخرجت الكاشفة لعدم إفادتها معنى (ولها أبواب تأتى إن شاء الله تعالى و به الثقة وأما المنفصل فضربان) ضرب (من جهة العقل وضرب من جهة الشرع فالذى من جهة العقل ضربان أحدهما يجوز ورود الشرع بخلافه وذلك ما يقتضيه العقل من براءة الذمة) من التكاليف الشرعية وقد ورد الشرع بخلافه وهو اشغال ذمم المكلفين بالتكاليف الشرعية (فهذا) أى ما اقتضاه العقل من براءة الذمة (لا يجوز التخصيص به) مثلا قول الشارع فى الغنم السائمة زكاة ، ولو قال بعد ذلك فى الغنم زكاة ، فان منطوق هذا إيجاب الزكاة فى الغنم سائمة كانت أو معلوفة فالقائلون

بعدم اعتبار المفهوم يقولون عدم إيجاب الزكاة فى المعلوفة حكم عقلى وعدم أصلى ثابت بحكم العقل قبل مجىء الشرع فلا يكون مخصصا لعموم قوله فى الغنم زكاة ، لأن ما اقتضاه العقل وورد الشرع بخلافه الحكم فيه للشرع لاللعقل وهو ماذكره بقوله (لأن ذلك إنما يستدل به لعدم الشرع فاذا ورد الشرع) بخلافه (سقط الاستدلال به وصار الحكم للشرع والثانى ما) اقتضاه العقل و (لا يجوز ورود الشرع بخلافه وذلك مثل ما دل عليه العقل من نفى الخلق عن ذاته (وصفاته فيجوز التخصيص به) أى بما اقتضاه العقل وورد الشرع بوفاقه ، ومعنى ذلك أنه يعلم من جهة العقل أن المراد بصفة العام خصوص ما لا يحيله العقل و ليس المراد أن العقل صلة للصيغة نازلة بمنزلة العقل بالكلام ، ولكن المراد ما قدمناه من أنا فعلم بالعقل أن مطلق الصيغة لم يرد تعميمها كذا قال العلامة الباقلانى (ولهذا خصصنا قوله تعالى خالق كل شىء) فى الصفات والذات (وقلنا المراد به) أى بكل شىء (ما خلا الصفات) والذات (لأن العقل قد دل على أنه لا يجوز أن يخلق صفاته) وذاته لاستحالة تعلق القدرة بهما لأن القدرة من صفات التأثير والذى يقبل التأثير هو الممكن لا غير فاذا تعلقت به القدرة أثرت فيه الوجود أو العدم وغيرهما مما تخصصه الإرادة والواجب لا يقبل التأثير ولا التأثر وكذا المستحيل (فخصصنا العموم به) وقلنا المعنى الله خالق كل شىء ممكن وأن الله على كل شىء قدير ، وفى المستصفى فان قيل كيف يكون العقل مخصصا وهو سابق على أدلة السمع والمخصص ينبغى أن يكون متأخرا ولأن التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف المعقول لايمكن أن يتناوله اللفظ أجيب بأنه قال قائلون لا يسمى دليل العقل مخصصا لهذا الحال وهو نزاع فى العبارة فان تسمية الأدلة مخصصة تجوز فقد ذكر أن تخصيص العام محال لكن الدليل يعرف إرادة المتكلم وأنه أراد باللفظ الموضوع لمعنى العموم معنى خاصا وقد تقدم أن التخصيص بيان ما لم يرد باللفظ العام ودليل العقل يجوز أن يبين لنا أن الله تعالى ما أراد بقوله خالق كل شىء نفسه وذاته وصفاته وأن تقدم دليل العقل فهو موجود عند نزول

اللفظ وإنما يسمى مخصصا بعد نزول الآية لا قبله ، وأما قولهم لا يجوز دخوله تحت اللفظ فليس كذلك بل يدخل تحت اللفظ من حيث اللسان ولكن يكون قائله كاذبا ولما وجب الصدق فى كلام الله تعالى تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة مع شمول اللفظ له من حيث الوضع اه وفى الإبهاج ويمكن أن يقال إن الآية على عمومها ودعوى تخصيص العقل فيها باطلة وذلك لوجهين أحدهما أن المخاطب لا يدخل فى عموم خطابه عند جماعة من الأصوليين ولعله اختيار الشافعى ولذا لو قال نساء العوالم طوالق لم تطلق امرأته على أحد الوجهين، الوجه الثانى أن لفظة شىء لا تطلق على الله على أحد المذهبين للمتكلمين لوجهين الأول عدم الإذن والثانى أنها مأخوذة من الأحداث المشاءة والمحدث ليس بقديم والله تعالى قديم . وأما قوله تعالى (قل أى شىء أكبر شهادة) فلعله لا يرى الوقف على قوله قل الله اه . قال ابن القيم فى بدائع الفوائد فائدة عزيزة الوجود واحتج المعتزلة على مخلوقية القرآن بقوله تعالى (خالق كل شىء) ونحو ذلك من الآيات فأجاب الأكثرون بأنه عام مخصوص يخص محل النزاع كسائر الصفات من العلم ونحوه قال ابن عقيل فى الارشاد ووقع لى أن القرآن لا يتناوله هذا الإخبار ولا يصلح لتناوله ، قال لأن به حصل عقد الإعلام بكونه خالقا لكل شىء وما حصل به عقد الإعلام والإخبار لم يكن داخلا تحت الخبر قال ولو أن شخصاً قال لا أتكلم اليوم كلاماً إلا كان كذبا لم يدخل إخباره بذلك تحت ما أخبر به قال ابن القيم ثم تدبرت هذا فوجدته مذكوراً فى قوله تعالى فى قصة مريم « فإما ترين من البشر أحداً فقولى إنى نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا » وإنما أمرت أن تسأل عن ولدها فقولها فلن أكلم اليوم إنسيا به حصل اخبار بأنها لا تكلم الإنس ولم يكن ما أخبرت به داخلا تحت الخبر وإلا كان قولها هذا مخالفا لنذرها اه منه فى آخر الجزء الرابع (فصل وأما الذى من جهة الشرع فوجوه نطق الكتاب والسنة ومفهومها وأفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم وإقراره وإجماع الأمة والقياس) فأما الكتاب الخاص «فيجوز تخصيص الكتاب» العام (به) بالخاص من الكتاب عند الجمهور خلافا للبعض ثم اختلف

المجوزون فى كيفية الجواز هل هو مطلق أو مقيد فقال الشافعى ومالك يجوز تخصيصه به مطلقا تقدم الخاص أو تأخر علم التاريخ أو جهل ، وسواء كانا متلاصقين أم لا ؟ وقال أبو حنيفة وأصحابه والقاضى أبو بكر الباقلانى و إمام الحرمين يجوز مقيداً أعنى إذا علم تأخر الخاص إذ لو علم تقدمه لنسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارف بينهما فيسقطان إلا أن أبا حنيفة وأصحابه قالوا إنما يخصصه إذا اتصل الخاص المستقل المتأخر بالعام إذ لو تراخى كان ناسخاً لا مخصصاً فيبقى العام قطعياً حتى لم يجز تخصيصه بالقيـاس ، وخبر الواحد خلافا للقاضى والإمام فإنهما قالا الخاص المتأخر يخصصه ، اتصل به أو لم يتصل كقوله تعالى : (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن) فإن هذه عطف على الطيبات فى قوله تعالى (اليوم أحل لكم الطيبات) أو أنها مبتدأ والخبر محذوف لدلالة ما تقدم عليه ، أى حل لكم خص به قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) فهذه الآية تعم الكتابيات قيل لأن من جحد نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام فقد أنكر معجزاته وأضافها إلى غيره تعالى وهذا هو الشرك بعينه ولأن الشرك وقع فى مقابلة الإيمان فيما بعد ولأن الله تعالى أطلق الشرك على أهل الكتاب فى قوله تعالى (وقالت اليهود عزير بن الله) وقالت النصارى (المسيح بن الله) إلى قوله تعالى : (عما يشركون) فتكون هذه مخصوصة بآية المائدة والحاصل أن الحنفية والشافعية على نسخ هذه الآية بما فى آية المائدة السابقة إلا أن الشافعية يقولون بالتخصيص دون النسخ ومبنى الخلاف أن قصر العام بكلام مستقل تخصيص عند الشافعية ، ونسخ عند الحنفية خص أيضا قوله تعالى : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) الشامل للحوامل ولغير المدخول بهن قوله تعالى (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) وخص قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) وخص قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) بقوله تعالى (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) وخص قوله تعالى (حرمت

عليكم الميتة) بقوله (أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا) وقوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) خص بقوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم) والمتصل خمسة وقعت في القرآن أحدها الإستثناء نحو (فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا) والوصف نحو (من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) والشرط نحو (فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا) والغاية نحو (ولا تقربوهن حتى يطهرن) والبدل نحو (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) ويجوز تخصيص السنة به ، أى بالكتاب لقوله تعالى وأنزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) والسنة من جملة الأشياء فتدخل تحته ولقوله تعالى : (لتبين للناس ما نزل إليهم) أى تبين للناس بالسنة وبالكتاب ما نزل اليهم من الكتاب أو السنة وهما من عند الله لقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى) ومن أدلة الجواز الوقوع ومن أمثلته قوله تعالى (حتى يعطوا الجزية) خص بقوله صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) وقوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) خص بعموم نهيه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فى الأوقات المكروهة وباخراج الفرائض وقوله : (ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعاً إلى حين) خص بعموم قوله عليه الصلاة والسلام « ما أبين من الحى فهو ميت وقوله تعالى (والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم) خص بعموم قوله لا تحل الصدقة لغنى ولا لذى مرة سوى وقوله تعالى (فقاتلوا التى تبغى) خص بعموم قوله عليه الصلاة والسلام إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار (ومن الناس من قال لا يجوز) تخصيص السنة بالكتاب وهم بعض أصحاب الشافعى و بعض المتكلمين وعن احمد بن حنبل روايتان واستدلوا بقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) جعله مبينا للكتاب فلا يكون الكتاب مبيناً للسنة ، وقد عرفت بما قدمناه عدم دلالته على المطلوب مع كونه معارضاً بما هو أوضح دلالة والوقوع أكبر دليل على ذلك وأقام الدليل على ذلك بقوله : «والدليل على جوازه هو أن الكتاب مقطوع بصحة طريقه والسنة غير مقطوع بطريقها فاذا جاز تخصيص الكتاب به» أى بالمذكور

من السنة «فتخصيص السنة به» أى بالكتاب «أولى» والحل أن الكل وارد على لسانه فهو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة «فصل وأما السنة» الخاصة «فيجوز تخصيص» عام «الكتاب بها» أما فيما إذا كانت متواترة أو مشهورة علم اتصال ذلك المخصص لعام الكتاب أو جهل التاريخ لأنه حينئذ يحمل على المقارنة فيجوز بالاتفاق، وأما إذا كانت متواترة أو مشهورة وعلم تقدمها ينسخها العام عند الحنفية وتخصص العام عند الشافعية والمالكية وإن علم تراخيها فتنسخ العام فى قدر ما يتناولاه عند الحنفية، وعند الشافعية والمالكية تكون مخصصة ثم تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة اجماع كما قاله الأستاذ أبو منصور، وقال الآمدى لا أعرف فيه خلافا وقال الشيخ أبو حامد الإسفرايني لا خلاف فى ذلك إلا ما يحكى عن داود فى إحدى الروايتين اه وأما تخصيص الكتاب فاختلف فيه فقال مالك والشافعى واحمد رحمهم الله يجوز مطلقا واستدلوا على جوازه على الاطلاق بأنه لو لم يجز لم يقع لأن الوقوع يستلزم الجواز لكنه وقع وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم (لا يرث القاتل) رواه الترمذى عن أبى هريرة مرفوعا ولفظه القاتل لا يرث وقوله عليه الصلاة والسلام «لا يتوارث أهل ملتين» رواه أبو داود وابن ماجه مع زيادة خص به قوله عز وجل (يوصيكم الله فى أولادكم) الشامل للقاتل وغيره وفيه أن المخصص حقيقة لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء لأن الميراث من باب الولاية، فالحديث لأحكام الآية، وقوله عليه الصلاة والسلام «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» رواه مسلم خص به قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم) وفيه أن التخصيص بدلالة قوله (وأن تجمعوا بين الأختين) فإنه معلل بالإفضاء الى قطيعة الرحم وهو موجود هنا فالتخصيص بمفهوم الآية الموافق فلا يكون تخصيصا بخبر الواحد، بل الحديث الشريف لأحكام ما دل عليه قوله (وأن تجمعوا بين الأختين بالدلالة وقوله صلى الله عليه وسلم (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) خص به عموم قوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم) وفيه أن عموم الاولاد فى المخاطبين وهم الأمة ورسول الله صلى الله عليه وسلم ليس مخاطبا بها ولو سلم فالتخصيص به تخصيص بالإجماع، وكذا التخصيص بالأحاديث

السابقة للآية المتقدمة تخصيص بالاجماع ، وهناك دليل آخر أقامه المصنف لهم فى قوله تعالى والدليل على جواز ذلك الخ «وقال بعض المتكلمين لايجوز تخصيص الكتاب» والسنة المتواترة (بخبر الواحد مطلقا خص بقطعى أولا أو لم يخص به واليه ذهب بعض الحنابلة والمعتزلة وطائفة من أهل العراق، قال العلامة العطار ، قال الزركشى: هذا الخلاف موضعه فى خبر الواحد الذى لم يجمعوا على العمل به ، فان اجمعوا عليه كقوله عليه الصلاة والسلام (لا ميراث لقاتل ولا وصية لوارث) ونهيه عن الجمع ، بين المرأة وأختها فيجوز تخصيص العموم به بلا خلاف ، لأن هذه الأخبار بمنزلة المتواترة لانعقاد الإجماع على حكمها و إن لم يجمعوا على روايتها نبه عليه ابن السمعانى وإنما منعوا ذلك ، لأن الكتاب والسنة المتواترة مقطوع بهما والآحاد مظنون والمقطوع أولى من المظنون ، ويأتى جوابه فيما أقامه المصنف من الدليل واستدلوا أيضاً على ذلك بأنه لو جاز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد لجاز نسخهما به واللازم منتف بالاتفاق على أنه لايجوز فى المتواترة بالآحاد و بيان الملازمة أن كل واحد منهما تخصيص ، لكن أحدهما وهو النسخ فى الأزمان والآخر تخصيص فى الأعيان ، وأجيب بأن التخصيص أهون من النسخ لأن النسخ رفع الحكم بالكلية بخلاف التخصيص ولا يلزم من تأثير الشىء فى الأضعف أن يكون يؤثر فى الأقوى قال التاج وهذا الدليل وجوابه يمشيان على طريقة عدم جواز نسخ المتواترة بالآحاد وهى طريقة فيها نظر لأن جماعة نقلوا الاتفاق على الجواز وجعلوا محل الخلاف الوقوع اهـ وقال عيسى بن أبان بن صدقة القاضى تفقه على محمد بن الحسن ولزمه لزوما شديداً وكان هلال بن يحى يقول ما فى الإسلام قاض أفقه من عيسى ، وكان كثير الحديث ، مات بالبصرة سنة إحدى وعشرين ومائة (إن دخله) أى العام من الكتاب والسنة المتواترة (التخصيص بدليل) قطعى ثبوتا ودلالة جاز بعد ذلك تخصيصه بخبر الواحد والقياس ، و إن لم يدخله التخصيص بدليل قطعى ابتداء لايجوز تخصيصه بخبر الواحد ابتداء ، وهذا هو قول الحنفية ، قال فى سلم الوصول : استدل الحنفية بأن العام قطعى من كل وجه ، لأن المتن متواتر والعام قطعى الدلالة والخبر

ظنى متناً لأنه خبر الواحد فلا يخص، و بعد التخصيص بالقطعى يتساويان فى الظنية لأن العام المخصوص ظنى ، بل الخبر أقوى منه لأجل معارضة القياس على المخصص الذى هو أضعف من الخبر ، ثم ان كان الخبر مقارنا فالتخصيص ، و إن كان متأخراً ينبغى أن يكون ناسخا لأن المخصص و إن كان ثابتا يجب مقارنته على ما هو التحقيق، و إن كان غير معلوم التاريخ فينبغى أن يعمل بالخبر و يؤول العام بالتخصيص بقوته من العام وقد تقدم أن الصحيح أن غير المعلوم التاريخ يحمل على المقارنة ، ولذا خصوا البيوع الفاسدة الثابت فسادها بأخبار الآحاد من عموم قوله تعالى : (وأحل الله البيع) وذلك لأنه قد خص بقطعى مجمل ، وهو قوله: (وحرم الربا) وقد بينته السنة بالأشياء الستة ، وقد قيس عليها كل ما وجد فيه علة الربا وهى الجنسية والقدر أعنى الكيل والوزن فيحرم بيعه بجنسه متفاضلا وقد خص من عموم البيع كل ماقيس عليها مما وجد فيه علة الربا ثم خص سائر البيوع الفاسدة الثابتة باخبار الآحاد من ذلك العموم لمساواتها لها فى الظنية اه (والدليل على جواز ذلك) أى تخصيص عام الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد مطلقا (أنهما دليلان أحدهما خاص) ظنى المتن لكونه خبر واحد غير معصوم قطعى الدلالة لأن الخاص قطعى «والآخر عام » قطعى المتن لتواتره ظنى الدلالة لأن العام ظنى فلكل منهما قوة من وجه وقد تعارضا فوجب الجمع « فقضى بالخاص منهما على العام » وفى هذا إعمال الدليلين و رد على من قال من المتكلمين بعدم جواز التخصيص عام الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد لظنيته وقطعيتهما لأن الظنية والقطعية لم تكونا من كل وجه وهذا الدليل مبنى على أن العام ظنى الدلالة والحنفية لا يسلمون ذلك بل يقولون إن العام قطعى الدلالة والخبر الخاص ظنيتها والجمع بين العام والخاص بما يوافق الخاص إنما يكون عند المعارضة وعدم الترجيح وهنا قد وجد ما يرجح عام الكتاب ، أما على أنهما قطعيان فلأن قطعية دلالة الخبر ضعيفة لضعف ثبوته ، لأن الدلالة فرع الثبوت و إذا كان فى الثبوت شبهة ففى الدلالة بطريق الأولى ففيه شبهتان شبهة فى ثبوت الخبر وشبهة فى الدلالة بخلاف قطعية الكتاب ، إذ فيه شبهة فى الدلالة فقط

فلا مساواة فلا تعارض فلا جمع ، بل يقدم الراجح ، وأما على أنهما ظنيان فلأن أخبار الآحاد عامة فى الأكثر بمقدار ما يصح له وعلى فرض ظنية العام يكون خبر الآحاد لكونه عاما فيما يتناوله ظنى المتن والدلالة فهو أضعف من الكتاب ومن الضرو ريات ترجيح الراجح ثم قصر العام على البعض إنما يكون تخصيصاً عند الحنفية يجوز بعده التخصيص بخبر الواحد والقياس إذا كان بمستقل مقارن ولو حكما كما إذا جهل التاريخ والقصد بغير المستقل ليس بتخصيص كما انه ليس بنسخ فلا يجوز بعده التخصيص بخبر الواحد والقياس والقصر بالمستقل المتراخى نسخ لا تخصيص والقصر بالمستقل المقارن ولو حكما هو المخصص دون غيره وهو الذى أجاز ابن أبان بعده تخصيصه بخبر الواحد والقياس وهو مذهب الحنفية « كما لو كانا » أى العام والخاص « من الكتاب » وهذا قياس مع الفارق عند الحنفية لأنهما قطعيان ثبوتا ودلالة والتخصيص مبناه على معارضة العام للمخصص وهى إنما تكون إذا تساوى الدليلان قوة وثبوتا وغير ذلك وخبر الواحد مع عام الكتاب ليس كذلك « والدليل على من فرق » وهو عيسى ابن إبان « بين أن يكون » العام « قد خص بغيره » أى غير خبر الواحد وهو الدليل القطعى ثبوتاً ودلالة (هو أنه) أى الحال والشأن (إنما خص) عام الكتاب (به) أى بالخاص من خبر الواحد (إذ دخله) أى عام الكتاب (التخصيص) بدليل قطعى (لأنه) أى الخاص (يتناول الحكم بلفظ غير محتمل) فهو قطعى دلالة وان كان ظنيا ثبوتا ومحل التخصيص الدلالة لا الثبوت وقد تقدم أن قطعية دلالة الخبر ضعيفة لأنها فرع الثبوت وأيضا أخبار الآحاد عامة فى الأكثر بمقدار ما تصح فهى ظنية أيضاً وأيضاً خبر الواحد مظنون الدلالة لأنه يحتمل المجاز والنقل وغيرهما مما يمنع القطع (والعموم يتناوله) أى الحكم على جميع الافراد (بلفظ محتمل) للتخصيص لأن التخصيص فى العمومات شائع بمعنى أنه لا يخلو عام عن التخصيص إلا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى (ان الله بكل شىء عليم) حتى صار قولنا ما من عام إلا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العارى عن التخصيص ظاهرا يحتمل أن يكون مقصوراً على البعض بنـاء على شيوع ذلك التخصيص والاحتمال المذكور ينافى

القطع الذى ادعيمتوه فيخص العام لكونه ظنيا بالظن ابتداء ولذا قال (وهذا المعنى) وهو التناول بلفظ محتمل (موجود) فى العام (و إن لم يدخله التخصيص) بدليل قطعى فحيث جاز التخصيص بخبر الواحد الخاص بعد التخصيص الأول بقطعى لهذا المعنى فليجز قبله أيضاً لتحقق هـذا المعنى فيه أيضاً وهو أن التناول بلفظ محتمل وهذا الدليل لا إلزام فيه على الحنفية لأن التناول عندهم قبل التخصيص بلفظ غير محتمل لكونه قطعياً ثبوتاً ودلالة والخاص ظنى ثبوتاً ودلالة واحتمال العام للتخصيص احتمال غير ناشيء عن الدليل أى ليس بمستند اليه ولا ينـافى القطع بالمعنى المراد فان كثرة التخصيص بالمعنى المذكور لا تصلح أن تكون دليلا على اقتصار الحكم على بعض المسميات فى عام لم يقارنه مخصص اهـ وفى الاتقان ومن أمثلة ما خص بالحديث قوله تعالى (وأحل الله البيع) خص منه البيوع الفاسدة وهى كثيرة بالسنة وحرم الربا خص منه العرايا بالسنة وآيات المواريث خص منها القاتل والمخالف فى الدين بالسنة وآية تحريم الميتة خص منها الجراد بالسنة وآية ثلاثة قروء خص منها الأمة بالسنة وقوله (ماء طهوراً) خص منها المتغير بالسنة وقوله : والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) خص منه ما دون ربع دينار بالسنة (ويجوز تخصيص) لفظ(السنة)العام (بالسنة) أى باللفظ الخاص منها المتواترة بالمتواترة والآحاد بالآحاد والآحاد بالمتواترة والمتواترة بالآحاد خلافاً للحنفية فى الأخير ثم تخصيص السنة بالسنة مطلقاً قولا كانت أو فعلاً أو تقريراً لأن الخاص مبين للعام تقدم أو تأخر أو جهل التاريخ لأنه أقوى منه وهذا عند الشافعى ومن وافقه وعند العراقيين من الحنفية إن تأخر العام ينسخ الخاص و إن تأخر الخاص ينسخ العام بقدره و إن وردا معاً خصص العام بالخاص و إن جهل التاريخ فالوقف أو يؤخر المحرم احتياطا مثال التخصيص بالفعل ما إذا فصل الرسول صلى الله عليه وسلم فعلا مخالفاً لعام كان تخصيصا له فى حقه عليه الصلاة والسلام كما إذا قال الوصال حرام على كل مسلم أو استقبال القبلة لقضاء الحاجة حرام على كل مسلم ثم واصل الصوم أو استقبل القبلة فى قضاء الحاجة ، وأما الأمة فان ثبت وجوب اتباع الأمة فى ذلك الفعل

بدليل خاص مثل أن يقول اتبعونى فى الوصال أو الاستقبال لقضاء الحاجة كان ذلك تخصيصا للعام المتقدم عند الشافعية فى حق الأمة ونسخا له عند الحنفية، و إن ثبت بعام مثل قوله فاتبعونى ففيه ثلاثة مذاهب

الأول تخصيص دليل الأتباع بالعام السابق فتبقى الحرمة على الأمة فى ذلك الفعل واختاره ابن الحاجب

الثانى العمل بآية الاتباع الثالث الوقف، وأما التقرير فكما إذا فعل واحد من المكلفين فعلا مخالفا لعام وعلم الرسول ذلك ولم ينكره كان تقريره مخرجا من العام ما قرره بالنسبة إلى ذلك الفاعل لأن سكوته عليه مع العلم به دليل الجواز اتفاقا ، غير أن الشافعية يقولون إن ذلك تخصيص مطلقا سواء كان مقارنا أو متأخراً والحنفية يقولون إن لم يكن العلم بالفعل فى مجلس ذكر العام ، بل كان متأخرا فنسخ وإن قارن ولو حكما فتخصيص ، ثم إن ظهرت علة مشتركة بين الفاعل وغيره تعدى الحكم إلى غير الفاعل بالقياس أو بقوله صلى الله عليه وسلم (إنما قولى لامرأة كقولى لمائة امرأة) ثم إن تعدى الحكم بالقياس وكان التقرير متأخراً فلا يعمل بالقياس عند الحنفية، لأن العام بعد نسخ الحكم فى بعض أفراده قطعى فى الباقى عندهم فلا نسخ بالقياس ، نعم إن كانت العلة مفهومة لغة أو عرفا للشارع قطعا كان التعدي مأخوذاً بدلالة النص ، لأن القياس المسكوت حينئذ إما أولى بالحكم من الحكم المنطوق به أو مساو فنسخ على ما هو الصحيح من نسخ العبارة بالدلالة بعد التخصيص وعند الشافعية يعمل بالقياس مطلقا لأن العام مخصوص بالتقرير مطلقا فهو فى المخصوص به وظنى فى الباقى و إن لم تظهر علة مشتركة بين الفاعل وغيره فالمختار عند الحنفية عدم التعدية لأن التعدية من غير جامع غير مقبولة وقال الإمام السبكى من الشافعية المختار عندنا التعميم مطلقا ، و إن لم يظهر الجامع مالم يظهر مايقتضى التخصيص بذلك وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم (حكمى على الواحد حكمى على الجماعة) وأجاب الحنفية عن ذلك الحديث بأنه مخصوص إجماعا بما علم فيه عدم الفارق لاختلاف المكلفين فى بعض الاحكام ، وهنا لم يعلم عدم الفارق لأن الكلام فيما لم يعلم فيه الجامع بل علم

أن عموم العام يمنع ثبوت حكم ذلك الفاعل فى غيره من المكلفين وتمام الكلام فى سلم الوصول فانظره، وأما تخصيص السنة القولية بالقولية فماذكره المصنف بقوله مثل قوله صلى الله عليه وسلم فى شاة ميمونة رضى الله عنها كما رواه ابن عباس (هلا أخذتم إهابها فد بغتموه فانتفعتم به (قالوا انها ميتة قال إنما حرم أكلها ؟) متفق عليه إلا أن قوله فدبغتموه ليس فى البخارى وفى رواية الدارقطنى أو ليس فى الماء والقرظ ما يطهرها كذا فى الدراية تخريج أحاديث الهداية فهذا الحديث وأمثاله (يخص به قوله صلى الله عليه وسلم) فى حديث عبد الله بن عكيم، قال أتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل موته بشهر وان (لا تنتفعوا من الميت بشىء) كذا فى اللمع ولفظ الحديث أن لا تنتفعوا من الميت بإهاب ولا عصب رواه ابو داود والترمذى والنسائى وغيرهم قال الترمذى هو حديث حسن وقد روى هذا قبل موته بشهر وروى بشهرين وروى بار بعين يوماً فهذا الحديث عام فى النهى عن الانتفاع بجلد الميتة قبل دبغه و بعد دبغه والأخبار السابقة تخصصه للنهى مما قيل بجواز الانتفاع بعد الدباغ والخاص مقدم على العام ومخصصة لعموم قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) وهو عام فى الجلد وغيره على أنه لا تعارض بين الحديثين لأن الإهاب الجلد قبل دبغه ولا يسمى إهابا بعده كما قال الخليل بن احمد والنصر بن شميل وأبي داود السجستانى والجوهرى وغيرهم فالنهى لما قبل الدبغ تصريحا (ومن الناس من قال لا يجوز) تخصيص السنة العامة بالسنة الخاصة سواء كانتا متواترتين أو آحادين أو أحدهما متواترة والأخرى آحاداً (من جهة أن السنة جعلت بيانا) لغيرها وهو الكتاب قال (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) فلو جعلت السنة بيانا لنفسها لافتقر البيان (فلا يجوز أن يفتقر البيان إلى بيان) وأجيب بأنه وقع كما رأيت والبيان يجوز أن يكون مبينا عند اختلاف الجهة والمحل (وقال بعض أهل الظاهر) كداود وطائفة (يتعارض الخاص) من السنة مطلقا متواتراً كان أو آحاداً (والعام) مطلقاً متواتراً كان أو آحاداً فى القدر الذى يختلفان فيه فلا يقضى الخاص على العام فيه ولا العام على الخاص ويتمسك فى العام فى بقية المسميات التى لم يتناولها

الخبر الخاص وحينئذ يحتاج فى المتعارضين إلى مرجح (وهو قول القاضى أبى بكر الأشعرى والدليل على ما قلناه) من أنهما دليلان أحدهما عام والآخر خاص فقضى بالخاص على العام (يجىء إن شاء الله تعالى) فى فصل تعارض اللفظين فإن قال فيه إن الخاص أقوى من العام لأن الخاص يتناول الحكم بلفظ لا احتمال فيه والعام يتناوله بلفظ محتمل فيه فوجب أن يقضى بالخاص عليه وهذا الدليل بعينه قد تقدم من المصنف فى فصل تخصيص الكتاب بالسنة من قوله والدليل على من فرق هو أنه إنما خص لأنه يتناول الحكم الخ وهذا الدليل قائم على القائلين بأنهما يتعارضان وأما القائلون بأن السنة جعلت بيانا فلا يجوز أن تفتقر إلى بيان عند اختلاف الجهة والمحل ﴿ فصل وأما المفهوم ﴾ اعلم أن المنطوق دلالة اللفظ على معنى فى محل النطق بأن يكون ذلك المعنى حكما للمذكور والمفهوم دلالته على معنى لا فى محل النطق بأن يكون ذلك المعنى حكما لغير المذكور ثم المفهوم ينقسم إلى ما ذكره المصنف بقوله (فقد بان فحوى الخطاب) معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه، أى تنسمت من مراده مما تكلمه ، أى وجدت رائحته وفى الحديث تنسموا روح الحياة ، أى وجدوا نسيمها (ودليل الخطاب) وهو مفهوم المخالفة وهو أنواع يأتى ذكرها (فأما فحوى الخطاب فهو التنبيه بالأدنى على الأعلى) فالأول كقوله تعالى (ولا تقل لهما أف) فانه سبحانه وتعالى نبه بالأدنى الذى هو منع قول أف على الأعلى الذى هو منع الضرب والشتم والحبس بالدين وسائر أنواع الإيذاء والثانى كقوله تعالى (ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده اليك) فنبه سبحانه وتعالى بأداء القنطار على أداء مادونه من باب أولى اهـ . وصاحب جمع الجوامع قال مفهوم الموافقة يسمى فحوى الخطاب إن كان أولى ولحنه إن كان مساويا وقيل لا يكون الموافقة مساويا اهـ . والمصنف جعل اللحن اسما لما دل عليه اللفظ من المضمر الذى لا يتم الكلام إلا به كقوله تعالى (واسأل القرية) واللحن فى اللغة معناه المعنى وقد يطلق للحن على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب (ويجوز التخصيص به) أى بمفهوم الموافقة وقد نقل فى شرح المختصر والإجماع

على التخصيص بمفهوم الموافقة يعنى إذا كان جليا اهـ . أى لا يختلف الفقهاء فيه لأنه حينئذ إما أولى بالحكم من المنطوق أو مساويا له باتفاق و إذا لم يكن كذلك فلا يخص إلا إذا خص بعبارة قاطعة فإن العام بعد التخصيص يصير ظنيا بالتجوز كما فى تخصيص القياس ، بل هذا أولى بما قلنا ومن إنه أقوى من العام ان هذا أى مفهوم الموافقة فى قول الشافعى رحمة الله عليه يدل على الحكم بمعناه ، إلا أنه معنى جلى ، يعنى أن دلالة الدليل على المعنى الموافق للحكم المنطوق قياسية أى بطريق الأولى أو المساوى المسمى بالقياس الجلى والعلة الجامعة فى المثال المذكور الإيذاء وهو قول الإمام الشافعى فى الرسالة و إمام الحرمين والإمام الرازى والقياس الجلى ما قطع فيه بنفى الفارق أو كان ثبوته احتمالا ضعيفاً ، و فى قوله إلا أنه معنى جلى إشارة إلى دفع ما عسى أن يقال أن المفهوم لا يعارض المنطوق بضعفه والتخصيص مبناه على معارضة المخصص للمخصص ولا معارضة هنا فأشار إلا أنه معنى جلى فكان كالمنطوق فيصح مخصصاً ، وعلى قول يدل على الحكم بلفظه ، أى بطريق المنطوق لامدخل للقياس فيه لفهم الحكم من غير اعتبار قياسى ، وقال الغزالى والآمدى من قائلى هذا القول فهمت الدلالة عليه من السياق والقرائن لامن مجرد اللفظ فلولا دلالتها فى آية الوالدين على أن المطلوب بها تعظيمهما واحترامهما ما فهم منها من منع التأفيف منع الضرب إذ يقول القائل لغرض صحيح لعبده لاتشتم فلانا ، ولكن اضربه ولولا دلالتها فى آية مال اليتيم على أن المطلوب حفظه وصيانته ما فهم من منع أكله منع إحراقه ، إذ قد يقول القائل : والله ما أكلت مال فلان و يكون قد أحرقه فلا يحنث ؛ والدلالة عليه حينئذ مجازية من اطلاق الأخص على الأعم فأطلق المنع من التأفيف فى آية الوالدين وأريد المنع من الإيذاء وأطلق المنع من أكل مال اليتيم فى آيته وأريد المنع من اتلافه اهـ جمع الجوامع وشرحه المحلى فالعلاقة الأخصية والأعمية والقرينة الصارفة عن اداء المعنى الحقيقى السياق القاطع بان المراد التعظيم اهـ . وقيل نقل اللفظ للدلالة على الأعم عرفا بدلا عن الدلالة على الأخص لغة فيكون حقيقة عرفية (كالنص) قال الجلال المحلى كثير من العلماء

على أن الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياس كما هو ظاهر كلام المصنف ، ومنهم من جعله تارة مفهوما وأخرى قياسا كالبيضاوى ، فقال الصفى الهندى لا تنافى بينهما لأن المفهوم مسكوت ، والقياس الحاق مسكوت بمنطوق ، قال المصنف : وقد يقال بينهما تناف ، لأن المفهوم مدلول للفظ لا فى محل النطق والقياس غير مدلول له اه ومثال تخصيص المنطوق بمفهوم الموافقة ما رواه أبو داود من قوله عليه الصلاة والسلام (لىُّ الواجد يحل عرضه وَعقوبته) أى حبسه فانه يعم الوالدين وخص منه الوالدان بمفهوم قوله تعالى (فلا تقل لهما أف) فيحرم حبسهما للولد وهو ما نقل عن المعظم وصححه النووى ومن أمثلته ما إذا قال من دخل دارى فاضربه ، ثم قال إن دخل زيد فلا تقل له أف (وأما دليل الخطاب الذى هو مقتضى النطق فيجوز تخصيص العموم به لأنه دليل شرعى ، وإذا كان كذلك فيخص به جمعاً بين الدليلين مثاله ما رواه ابن ماجه وغيره الماء طهور لا ينجسه شىء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه فانه يدل بمنطوقه على أن الماء لا ينجس عند عدم التغير وإن لم يكن قلتين ، وما رواه ابن ماجه وغيره إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث ؛ فإنه يدل بمفهومه الذى هو مفهوم شرط على أن ما دون القلتين ينجس ، وإن لم يتغير فيكون هذا المفهوم تخصيصا لمفهوم الأول ، وقال أبو العباس بن سريج لا يجوز التخصيص به ، أما فيما إذا كان مفهوم شرط فلعدم حجيته والتخصيص به مبنى على كونه حجة شرعية وعلى التنزل المفهوم أضعف دلالة من المنطوق فيكون التخصيص به تقديما للاضعف على الأقوي ، وأما فى مفهوم الشرط القائل به ابن سريج فلأن دلالة العام على مادل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم وأجيب عن هذا الدليل بأن المقدم عليه منطوق خاص لا ما هو من أفراد العام ، فالمفهوم إذا عورض بأحد أفراد العام مقدم عليه ، لأن إعمال الدليلين أولى من الغاء أحدهما اه . والمخالف لا يسلم هذا التفصيل لأنه لا فرق عنده بين منطوق خاص ومنطوق هو من أفراد العام ، لأن كلا ظاهر فى معناه وأما إعمال الدليلين فإنما يكون إذا تعادلا وإلا فالترجيح (وهو قول أهل العراق) والظاهر أنه أراد به الحنفية وجزم به الإمام فى المنتخب بعدم جواز التخصيص به وصرح

به فى المحصول (لأنه عندهم ليس بدليل) شرعى حتى يخص به وعلى التنزل لا يلزم من كون مفهوم المخالفة دليلا شرعيا أن يخص العام لأن العموم إذا كان منطوقا فهو دليل متفق على حجيته ومفهوم المخالفة مختلف فى حجيته، وما اتفقوا على حجيته أرجح مما اختلفوا فيه بلا شبهة ولا يصار إلى الجمع بين الدليلين بإعمالهما إلا بعد تعادلهما، أما مع وجود الراجح فالواجب على المجتهد أن يعمل بالراجح (والكلام فى المفهوم) فى كونه دليلا شرعيا أولا (يجىء إن شاء الله تعالى) فى فصل دليل الخطاب وهو ما ذكره فيه بقوله: والدليل على ما قلنــاه أن الصحابة اختلفت فى إيجاب الغسل من غير انزال فقال بعضهم لا يجب، واحتجوا بدليل الخطاب فى حديث الماء من الماء ومن أوجب ذكر أن الماء من المــاء منسوخ اه. أى مفهومه بحديث إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل والنسخ لا يكون إلا بحكم شرعى لا لعدم أصلى، فدل على ما ذكرناه أى من أن المفهوم دليل شرعي لأن الفريقين اتفقا على حجتيه وكلام المانعين على هذا سيجىء انشاء الله تعالى، وعندنا هو دليل كالنطق فى أحد الوجهين، لأنه من مقتضيات اللفظ أى مدلولاته إلا أنه خفى لأن استفادته بواسطة أن التخصيص بالذكر لا بد له من فائدة غير التخصيص بالحكم منتف فتعين التخصيص وكالقياس فى وجهه الآخر (لأنه مسكوت فهم من منطوق) وعلى أى حال كان جاز التخصيص به.

﴿فصل فى تعارض اللفظين﴾ حقيقة التعارض هو تفاعل من العرض وهو الناحية والجهة كان الكلام المتعارض يقف بعضه فى عرض بعض أى ناحيته وجهته فيمنعه من النفوذ إلى حيث وجه وفى الاصطلاح تقابل الدليلين على سبيل الممانعة وقد منع جماعة وجود دليلين ينصبهما الله فى مسألتين متكافئين فى نفس الأمر بحيث لا يكون لأحدهما مرجح قالوا ولا بد أن يكون أحدهما أرجح من الآخر فى نفس الأمر، وإن جاز خفاؤه على بعض المجتهدين ولا يجوز تعارضهما فى نفس الأمر من كل وجه قال الكيا وهو الظاهر من مذهب عامة الفقهــاء وهو المنقول عن الشافعى وقرره الصيرفى فى شرح الرسالة، فقال قد صرح الشافعى بأنه لا يصح عن النبى صلى الله

عليه وسلم أبداً حديثــان متضادان ينفى أحدهما ما يثبته الآخر من جهــة العموم والخصوص والإجمال والتفصيل إلا على وجه النسخ و إن لم يجده اه . كذا فى ارشاد الفحول وفى التلويح من باب المعارضة والترجيح واعلم أن فى الـكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة ، لأنه إنما يتحقق التعارض إذا اتحد زمان ورودهما ولاشك أن الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين فى زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقاً والآخر متأخراً ناسخاً للأول من الـكتاب لـكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لـكن فى الواقع لا تعارض ، وللتعارض شروط الأول التساوى فى الثبوت فلا تعارض بين الـكتاب وخبر الواحد إلا من حيث الدلالة عند الشافعية ، الثانى التساوى من حيث القوة فلا تعارض بين المتواتر والآحاد بل يقدم المتواتر بالاتفاق كما نقله إمام الحرمين ، الثالث اتفاقهما مع اتحاد الوقت والمحل والجهة فلا تعارض بين النهى عن البيع وقت النداء مع الإذن به فى غيره اذا تعارض لفظان ظاهرا بأن يدل كل واحد منهما على خلاف ما يدل عليه الاخر كلا أو بعضاً ، وقوله لفظان خرج به الفعلان فلا يتعارضان كما جزم به فى المختصر والمنهاج وفيه بحث ذكره ابن القاسم فى الآيات البينات والفعل والنطق فى تعارضهما تفصيل مذكور فى المطولات وللتعارض صور بينها المصنف بقوله فلا يخلو ، إما أن يـكونا خاصين . أى متساويين فى الخصوص ، بأن يصدق كل واحد منهما على مايصدق عليه الآخر أو عامين أو أحدهما خاصاً أى بالنسبة للآخر بأن يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر ، و إن كان عاما فى نفسه والآخر عاما أى بالنسبة للأول بأن يصـــدق على بعض مايصدق عليه الأول وزيادة عليه أو كل واحد منهما عاماً من وجه خاصا من وجه آخر بأن يكون بكل منهما جهة عموم بالنسبة للآخر وجهة خصوص كذلك فيصدق كل واحد منهما من جهة عمومه على الآخر وزياده ، و يصدق كل واحد منهما من جهة خصوصه على بعض مايصدق عليه الآخر فالصور أربع فإن كانا خاصين وتساويا فى القوة والخصوص أو فى الخصوص لا فى القوة فلا يخلو من ثلاثة أحوال : أولها أن يتأخر ورود أحدهما عن الآخر ، مثل أن يقول الشارع إقتلوا

المرتد ولا تقتلوا المرتد وصلوا مالها سبب عند طلوع الشمس ولا تصلوا مالها سبب عند طلوع الشمس ، فهذا لا يجوز أن يرد إلا فى وقتين ويكون أحدهما ناسخاً للآخر ، لكن لايطلب التاريخ أولا ليكون المتأخر ناسخاً والمتقدم منسوخا مع إمكان الجمع ، بل يطلب الجمع أولا وجوبا ولو كان أحدهما متراخياً ولا عبرة بالانفصال الزمانى مع قطع النظر عن التنافر فإن أمكن الجمع بين المتعارضين بأى وجه كان بشرط تعمق النظر وغوص الفكر جمع كما فى حديث أنه صلى الله عليه وسلم توضأ وغسل رجليه وهذا مشهور فى الصحيحين وغيرهما وحديث أنه توضأ أورش الماء على قدميه وهما فى النعلين رواه النسائى والبيهقى وغيرهما. فجمع بينهما بأن الرش فى حال التجديد كما فى بعض الطرق أن هذا وضوء من لم يحدث ، وكما فى حديث الدباغ المتقدم وحديث لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب ، مع أنه متأخر عنه فجمع بينهما بأن الإهاب اسم للجلد قبل دبغه ، فان لم يمكن الجمع ، فان عرف التاريخ أى تاريخ ورود أحدهما عن الآخر بعينه نسخ الأول بالثانى سواء كانا معلومين أو مظنونين آيتين أو خبرين أو أحدهما آية والآخر خبراً عند من يجوز النسخ عند اختلاف الجنس ، وأما من يمنعه فيمتنع عنده النسخ فى هذا القسم الأخير ، وهذا إذا كان المتقدم قابلا للنسخ أما إذا لم يقبل النسخ كصفات الله تعالى فإن كانا معلومين قال الإمام يتساقطان ويجب الرجوع إلى دليل آخر واعترض عليه النقشوانى بأن المدلول إن لم يقبل النسخ يمتنع العمل بالمتأخر فلا يعارض المتقدم ، بل يجب اعمال المتقدم كما كان قبل ورود المتأخر ، وإن كانا مظنونين طلب الراجح وإن لم يتساويا فى الخصوص بأن كان احدهما قطعيا والآخر ظنيا فيعمل بالقطعى سواء علم تقدم أحدهما على الاخر أم لم يعلم ، وسواء تقدم القطعى أم الظنى ، وثانى الأصول أن يجهل المتأخر منهما بأن لم يعلم تقدم ولا تقارن فإن كانا معلومين فيتساقطان ورجع الى غيرهما لأنه يجوز فى كل واحد منهما أن يكون هو المتأخر وان كانا مظنونين تعين الترجيح وثالثها أن يعلم مقارنتهما فإن كانا معلومين فقد قال الإمام إن أمكن التخيير بينهما تعين القول به فإنه إذا تعذر الجمع لم يبق إلا التخيير

ولا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر بقوة الإسناد لما علمت أن العلوم لا تقبل الترجيح ، قال ولا يجوز الترجيح كما يرجع الى الحكم نحو كون أحدهما نافيا أو مثبتا حكما شرعيا ، لأنه يقتضي طرح المعلوم بالكلية انتهى ، ولم يذكر حكم القسم الاخر وهو عدم امكان التخيير بينهما ، وإن كانا مظنونين تعين الترجيح ، أى اذا لم يمكن الجمع ، وإن أمكن وجب الجمع ولا يصار إلى الترجيح ، وإن أمكن كل منهما فالجمع أولى من الترجيح على الأصح ، فإن لم يمكن الجمع فيعمل بالأقوى فإن تساويا فى القوة فالتخيير اه ابهاج بزيادة إلا أنه ذكر جميع هذا فى العامين وقال : لو كان الدليلان خاصين فحكمهما حكم المتساويين فى القوة والعموم من غير فرق قال المصنف (وإن لم يعرف وجب التوقف) هذا على قول صاحب جمع الجوامع وشرحه يمتنع تعادل القاطعين وكذا الأمارتين من غير مرجح لأحدهما فى نفس الأمر على الصحيح فإن توهم التعادل أى وقع فى وهم المجتهد أى ذهنه تعادل الأمارتين فالتخيير بينهما فى العمل والتساقط فيرجع الى غيرها أو الوقف عن العمل بواحد منهما أو التخيير بينهما فى الواجبات والتساقط فى غيرها أقوال أقربها التساقط مطلقا كما فى تعارض البينتين اه قال العلامة العطار قوله التخيير أى الخيرة فيه فى الاجتهاد للمجتهد وفى الفتوى للمفتي وقوله فيرجع إلى غيرها قال الهندى وغيره وهى البراءة الأصلية وقوله الوقف عن العمل أى إلى وجود مرجح لأحدهما فيعمل به بخلاف التساقط اه . وإن كانا عامين مثل أن يقول من بدل دينه فاقتلوه ، ومن بدل دينه فلا تقتلوه، وصلوا عند طلوع الشمس ، ولا تصلوا عند طلوع الشمس ، فيطلب الجمع بينهما أولا ولا عبرة بمجرد التراخى ، فإن أمكن الجمع جمع كما قال المصنف، فهذا إن أمكن استعمالها فى حالين ، حيث لا مانع شرعاً من الحمل عليه (كما قال صلى الله عليه وسلم خير الشهود من شهد قبل أن يستشهد) هذا الحديث أخرجه مسلم ومالك وابو داود والترمذى بخبر زيد بن خالد رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ألا أخبركم بخير الشهود الذى يأتى بشهادته قبل أن يسألها) ؟ قال مالك هو الذى يخبر بالشهادة التى لا يعلم بها الذى هى له فيأتى بها الإمام فيقضى له بها كذا فى

التيسير وهو معنى اللفظ الذى أورده المصنف ، وقال شر الشهود من شهد قبل أن يستشهد ، وفى التيسير عن عمران بن حصين رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم) قال عمران لا أدرى أذكر بعد مرتين أو ثلاثة ثم يأتى بعدهم قوم يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون و ينذرون ولا يوفون و يظهر فيهم السمن ، زاد فى روايته ويحلفون ولا يستحلفون ، أخرجه الخمسة زاد فى رواية الشيخين وللترمذى عن ابن مسعود تسبق شهادة أحدهم يمينه و يمينه شهادته ، قال وقوله و يظهر فيهم السمن يحتمل أنهم يحبون التوسع فى المآكل والمشارب وهى أسباب السمن ، وقيل المعنى يحبون الاستكثار من الأموال ، ويدعون ما ليس لهم من الشرف و يفخرون بما ليس لهم من الخير كأنه استعار السمن فى الأحوال عن السمن فى الأبدان اه . وعلى هذا فما أورده المصنف إنما هو بالمعنى لا باللفظ ، ووجه المعارضة فيه أن الموصول فى الحديثين عام فى كل شهادة بدون استشهاد وقد حكم فى أحدهما بالشرية و فى الآخر بالخيرية وهما متنافيان لكن أمكن الجمع بينهما بحمل كل منهما على حال غير الحال الذى حمل عليه الآخر فلذا قال المصنف ، فقال أصحابنا الاول محمول عليه أى على من شهد وصاحب الحق لا يعلم أن له شاهداً متحملا للشهادة ، فإن الأولى له أن يشهد ، أى أي يخبر المشهود له ليشهده عند قاض ، و إنما حمل على ذلك لأن المبادرة عند القاضى تقتضى ذمها مطلقا (والثانى محمول عليه) ، أى من شهد (إذا علم صاحب الحق أن له شاهدا) فلا يجوز للشاهد أن يبدأ بالشهادة قبل أن يستشهد لعدم الحاجة إلى المبادرة حينئذ وهذا الجمع مروى عن يحيى بن سعيد شيخ مالك وهنا طريقان آخران فى الجمع الاول أن المراد بالاول شهادة الحسبة وهى ما لا تتعلق بحقوق الآدميين المختصة بهم و يدخل فى الحسبة ما يتعلق بحق الله تعالى أو ما فيه شائبة منه كالصلاة والوقف والوصية العامة ونحوها والثانى المراد به الشهادة فى حقوق الادميين المختصة والطريق الثانى أن المراد بقوله من شهد قبل أن يستشهد المبالغة فى الإجابة فيكون لقوة استعداده كالذى أتى بها قبل أن يسألها كما يقال فى حق

الجواز إنه يعطى قبل الطلب وإن لم يمكن استعمالها فى حالين فلهما ثلاثة أحوال لأنه إما أن يعلم تأخر ورود أحدهما عن الآخر ويكون معروفاً بعينه فينسخ المتأخر المتقدم سواء كانا معلومين أو مظنونين آيتين أم خبرين أم أحدهما آية والآخر خبراً عند من يجوز النسخ عند اختلاف الجنسين وإلا فيجب إعمال المتقدم كما كان قبل ورود المتأخر، وإما أن يجهل بأن لم يعلم تأخر ولا تقارن ولم يمكن الجمع فان كانا معلومين فيتساقطان ويجب الرجوع إلى غيرهما لأن كلا منهما يحتمل أن يكون هو المنسوخ احتمالا على السواء، وإن كانا مظنونين وجب الرجوع إلى الترجيح فيعمل بالأقوى فان تساويا تخير المجتهد كذا فى الابهاج شرح المنهاج وإنما فرق بين المعلومين والمظنونين لما صرح به الإمام من عدم قبول المعلوم الترجيح وأما إن كان يعلم مقارنتهما فان كانا معلومين وتعذر الجمع فان أمكن التخيير تعين القول به ولا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر بقوة الاسناد لأن العلوم لا تقبل الترجيح ولا بما يرجع إلى الحكم نحو كون أحدهما نافياً أو مثبتاً لأنه يقتضى طرح المعلوم بالكلية وهو غير جائز وإن كانا مظنونين ولم يمكن الجمع تعين الترجيح فيعمل بالأقوى فإن تساويا فى القوة قال الإمام فالتخيير اه . وقدمنا عن صاحب جمع الجوامع أن فى صورة الجهل بالتاريخ أقوالا التخيير أو التساقط أو الوقف وهو ما ذكره المصنف بقوله (وجب الوقف) عن العمل بواحد منهما ومثال ماتوقف فيه إلى ظهور مرجح قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم وقوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين فالأول يجوز الوطء بملك اليمين والثانى يفيد التحريم وتوقف فى ذلك لكن الفقهاء رجحوا التحريم بدليل منفصل وهو أن الأصل فى الأبضاع التحريم فهو أحوط من الحل الذى هو مقتضى الأول إذ العمل به يخلص من المحذور يقينا بخلاف العمل بالحل لاحتمال المحذور فيقع فيه اه . والحنفية قالوا ان التعارض إنما هو عند المجتهد فقط وأنه لا فرق بين الظنى والقطعى وقالوا حكم التعارض النسخ ان علم المتقدم والمتأخر ويكونان قابلين له والا يعلم المتقدم منهما فالترجيح إن أمكن ويعمل بالراجح وتقديم المرجوح خلاف المعقول بالاجماع وإلا فالجمع بقدر الامكان للضرورة وان

لم يمكن الجمع يتساقطا لأن فى العمل باحدهما على اليقين ترجيحا بلا مرجح والقول بالتخيير ممـا لا وجه له عندهم لأن أحدهما منسوخ كما هو الظاهر أو باطل والتخيير بينهما هو حكم الله بينه و بين ما هو ليس حكمه فاذا تساقطا فالمصير فى الحادثة الى مادونهما مرتبة ان وجد فان كان التعارض بين الآيتين فالمصير الى خبر الواحد وان كان بين الخبرين فالمصير الى أقوال الصحابة أو القيـاس و إن لم يوجد الأدنى فالعمل بالأصل فان العمل بالأصل عند عدم الدليل أصلي متأصل فى هـذا الباب ثم الجمع بين العامين المتعارضين بالتنويع وفى المكافئين بالتقييد فى كل منهما بقيد مغاير للآخر وفى الخاصين بالتبعيض بأن يحمل أحدهما على حال والآخر على حال أخرى وفى العام والخاص بتخصيص العام به (كالقسم الذى قبله) فى الأحكام المارة (وان كـان أحدهما عاماً) مطلقاً (والآخر خاصاً مطلقاً) فله أحوال أحدها أن يعلم تأخر الخاص عن وقت العمل بالعـام فيكون الخاص حينئذ ناسخاً للعام بالاتفاق بالنسبة لما تعارضا فيه وهو مادل عليه الخاص من أفراد العام ولا بجميع أفراده فى المستقبل و إنما كان ناسخاً بالاتفاق لاستلزام التخصيص هنا تأخير البيان عن عن وقت الحاجة وهو ممنع ثانيها ان يتأخر الخاص عن وقت و رود الخطاب بالعام دون وقت العمل به فالأكثرون على أنه تخصيص للعام وأحال المعتزلة ذلك لمنعهم تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو قول بعض أصحاب الشافعى كما سيذكره المصنف ثالثها أن يتأخر العام عن ورود الخطاب بالخاص سواء عن وقت العمل به أم لا يتقدم الخاص فيما تعارض فيه يكون مخصصا وسيأتى خلاف الحنفية فى هذا رابعها ان يتقارنا بأن يرد أحدهما عقب الآخر فيقدم الخاص فيما تعارضا فيه مطلقا تقدم الخاص أو تأخر وقد مثل المصنف للعام والخاص بقوله (مثل قوله تعالى حرمت عليكم الميتة) فإنه عام لشموله جميع أجزائها (مع قوله صلى الله عليه وسلم أيما إهاب دبغ فقد طهر) رواه الترمذى وصححه والنسائى وابن ماجه والشافعى وابن حبان واحمد وغيرهم (وقوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر) فى البخارى عن ابن عمر فيما سقت السماء أو كان غيرها العشر وفيما سقى بنضح نصف العشر وفى مسلم

عن جابر فيما سقت الأنهار والغيم العشر مع قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة رواه البخارى فى حديث طويل ومسلم ولفظه ليس فى حب ولا تمر صدقة حتى تبلغ خمسة أوسق (فالواجب فى مثل هذا وأمثاله) مما كان فيه أحد النصين عاما والآخر خاصا مطلقا سواء تأخر الخاص عن وقت و رود الخطاب بالعام دون وقت العمل به أو تأخر العام عن وقت ورود الخطاب بالخاص أو تقارنا فى النزول بأن يعقب أحدهما الآخر أو لم يعلم تاريخهما (أن يقتضى بالخاص على العام) أي يجعل الخاص مخصصاً للعام فى هذه الصورة إلا فيما إذا علم تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام فيكون الخاص حينئذ ناسخاً للعام بالنسبة لما تعارضا فيه بالاتفاق كما تقـدم ولا يجعل تخصيصا لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممنوع قطعاً وهذا بالاتفاق و إن تأخر الخاص عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به ففى ذلك خلاف مبنى على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب بالعام فمن جوزه جعل الخاص بياناً للعام وقضى به عليه ومن منعه حكم بنسخ العام فى القـدر الذى عارضه فيه الخاص وهو ماذكره بقوله (ومن أصحابنا من قال إن كان الخاص متأخراً) عن وقت الخطاب العام دون وقت العمل (والعام متقـدما) عليه (نسخ الخاص من العموم بقدره بناء على أن تأخير البيان عن وقت الخطاب) بالعام (لايجوز) وجعله مخصصاً يستلزم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيكون نسخاً لاتخصيصاً وفى حاشية العطار و نقل كونه نسخاً فى هذه الحالة عن معظم الحنفية بشرط أن يتراخى الخاص عن العـــام بقدر ما يتمكن المكلف من العمل او الاعتقاد قالوا لأنهما دليلان و بين حكميهما تناف فيجعل المتأخر ناسخا للمتقدم دفعا للتناقض اه .

(وهو قول المعتزلة وقال بعض أهل الظاهر بتعارض العام والخاص) لإنه يجوز أن يكون الخاص سابقا وقد ورد العام بعده لارادة العموم فنسخ الخاص و يجوز أن يكون العام سابقا وقد أريد به العموم ثم نسخ الـكتاب باللفظ الخاص و إذا أمكن النسخ والبيان جميعا لم يحمل مجمله على البيان دون النسخ ولم يقطع بالحـكم على

العام بالخاص ولعل العام هو المتأخر الذى أريد به العموم ويفسخ به الخاص كذا فى المستصفى كالنصين المتواردين على مدلول واحد كالنصين المختلفين إذا توردا على مدلول واحد فيحتاج حينئذ إلى مرجح (وهو قول القاضى أبى بكر الأشعرى وقال أصحاب أبى حنيفة ان كان الخاص مختلفا فيه) أى فى استعماله والعمل به (والعام مجمعا عليه) كالعام من الكتاب والمتواترة (لم يقض به) أى بالخاص (على العام وإن كان متفقا عليه) أى على استعماله والعمل به (قضى به) على العام هذا فى الحقيقة بيان سبب من أسباب ترجيح أحدهما على الآخر على القول بثبوت التعارض عند الجهل بالتاريخ والاحتياج الى ترجيح وليس هذا مذهب الحنفية بل بيانه ما نذكره فنقول حاصل الكلام فى هذا المقام على ما قاله بعض الأفاضل الأعلام مع التمثيل بذلك أن العام والخاص إما أن يكون ورودهما فى حكم واحد بان يكون حكم الذى ورد فيه العام بعينه الذى ورد فيه الخاص وفى هذه الحالة لا تخصيص لأن الخاص قد نص على بعض أفراد العام بحكم العام فلا يخصصه بل يؤكده فى حكم ذلك البعض وإما أن يكون العام وارداً بحكم والخاص وارداً بحكم آخر وفى هذه هذا الحال إما أن يكونا ثابتين عندنا معاشر الحنفية بطريق التواتر أو الشهرة أو بطريق الآحاد أو أحدهما بطريق التواتر أو الشهرة والآخر بطريق الآحاد فهذه أربعة أقسام وعلى كل منهما إما أن يتاخر العام عن الخاص أو يتقدم أو يجهل التاريخ .

وفى جميع هذه الأقسام يخص العام بحكم الخاص عند بعض الأصوليين وعليه الشافعية ، وفصل البعض الآخر ، وعليه الحنفية . فقالوا : إن كان العام والخاص متساويين بأن كان ثبوتهما بطريق التواتر أو بطريق الآحاد وتعارضا وتأخر العام عن الخاص كان العام ناسخاً للخاص فيعمل بالعام المتأخر مثال ذلك حديث العرنيين الذين أباح لهم النبى صلى الله عليه وسلم شرب أبوال الإبل فدل بذلك على طهارته وحديث (استنزهوا من البول فإن عامة عذابْ القبر منه) فان الحديث الأول خاص بأبوال الإبل وأفاد طهارتها ، والثانى عام يتناول أبوال الإبل وغيرها .

وأن البول فيه اسم جنس محلى باللام فيستغرق جميع أفراده ، وقد أفاد نجاسة الجميع فتعارض الحديثان فى أبوال الإبل . والثانى متأخر بدليل اشتمال الاول على المثلة المنسوخة وهما متساويان ثبوتاً . فلذلك قال الحنفية إن الثانى ناسخ للأول وجميع الأبوال نجسة لا فرق بين بول مأكول اللحم وبول غير مأكول اللحم .

وقال غيرهم بطهارة بول مأكول اللحم ونجاسة بول غيره فخصصوا العام بالخاص وإن كان العام متأخراً . وإن تأخر الخاص عن العام وكانا متساويين وتعارضاً كان الخاص ناسخاً لقدره من العام ولم يكن مخصصاً له عند الحنفية . وكان مخصصاً لا ناسخاً عند الفريق الأول ، والفرق بين النسخ والتخصيص أنا إذا قلنا بأن الخاص ناسخ بقدره للعام كانت دلالة العام على الباقى قطعية بحيث لا يجوز النسخ بعد ذلك الا بما يكون مساوياً للعام كالناسخ الأول . وان قلنا إن الخاص مخصص للعام لا ناسخ كانت دلالة العام على الباقى ظنية عند الفريقين فيجوز التخصيص بعد ذلك بخبر الآحاد . والقياس اتفاقا منهم وإن كان العام متواتراً أو مشهوراً مثال ذلك قوله تعالى فى سورة النساء «وأحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فى سورة البقرة « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن » فإن الاول يقتضى حل ماوراء المحرمات المذكورة فى الآية من قبل فيشتمل الحل كل من عداهن فيدخل المشركات فى المحللات بمقتضى النص الأول ، وأما الثانى فيقتضى حرمة المشركات فتعارض النصان فى المشركات فالفريق الأول من الأصوليين يقولون إن الخاص مخصص للعام مطلقاً فيكون نص التحريم مخصصاً لنص الحل . تقدم العام أو تأخر قارن أو جهل التاريخ ، والفريق الثانى يقول إن كان الخاص متأخراً كما فى هذين النصين جعل الخاص ناسخاً للعام بقدرحكم الخاص لامخصصاً له وانما قالوا بتأخر الخاص هنا لأنه محرم والعام مبيح ولأن الإجماع على حرمة نكاح المشركات وبقاء حكم الخاص وان كان العام والخاص متقارنين أو جهل تاريخهما كان الخاص مخصصاً للعام اتفاقاً عملا لجهالة التاريخ على المقارنة وتصير دلالة العام بعد ذلك ظنية باتفاق الفريقين فيجوز أن يخص العام بعد ذلك بخاص

ولو ظنياً كخبر الواحد والقياس مثال ذلك قوله تعالى « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن » وقوله تعالى فى سورة المائدة « والمحصنات من الذين أتوا الكتاب من قبلكم » فان الاول على القول. بشمول المشركات للكتابيات عام يقتضى تحريم الجميع والثانى يقتضى حل الكتابيات فقد تعارض النصان وجهل التاريخ فيجعل الثانى مخصصاً للأول ، وقال بعض العلماء إن الثانى متأخر عن الأول ولا جهل فى التاريخ وعلى هذا يكون الخاص ناسخاً عند الفريق الثانى ولا يجوز أن يكون آية المائدة متقدمة على آية البقرة لأن آية المائدة لو تقدمت لكان القائل بعموم المشركات للكتابيات وأن العام المتأخر ناسخ قائلا بحرمة المحصنات من أهل الكتاب ولا قائل بذلك ممن ذكر فدل هذا على أنها مقارنة أو متأخرة فدار الأمر بين كونها مخصصة أو ناسخة وهذا جميعه عند تساوى النصين كما قدمناه وأما إن كان مختلفين بأن كان أحدهما ظنى الثبوت والآخر قطعيه فقال الفريق الأول يجعل الخاص مخصصاً للعام مطلقاً على أصلهم من أن دلالة العام على أفراده ظنية عندهم وقال الفريق الثانى لا تعارض بين النصين حينئذ لعدم تساويهما فلا تخصيص ولا نسخ مطلقاً بل يقدم العمل بالقطعى منهما على الظنى وان أمكن بعد ذلك العمل بالظنى بقدره عمل به أيضاً والا فلا مثال ذلك قوله تعالى « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » وحديث البراء بن عازب وأبى هريرة رضي الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم قال (المسلم يذبح على اسم الله يسمى أو لم يسم » فان نص القرآن يتضمن بعمومه حرمة متروك التسمية عمداً مطلقاً أهل به لغير الله أو لم يهل به لغيره سبحانه وتعالى والحديث يقتضى حل متروك التسمية مطلقاً عمداً أو نسياناً متى كان مسلماً لم يهل به لغير الله سبحانه تعالى وقد تعارض النصان والآية قطعية ، والحديث خبر آحاد وظنى فقال الفريق الأول تخصيص الآية بالحديث وأنه كان ظنى الثبوت ويحل متروك التسمية عمداً متى كان الذابح مسلماً لم يهل بذبيحته لغير الله تعالى وقال الفريق الثانى لاتعارض بين الآية والحديث لعدم التساوى حيث اختلف بالقطعية والظنية ولم يمكن العمل

بالحديث هنا لتقدم الآية القطعية على الحديث ويحرم متروك التسمية عمداً مطلقاً وتكون ذبيحته ميتة ومثال ذلك أيضاً قوله تعالى «فاقرءوا ما تيسر من القرآن» وقوله صلى الله عليه وسلم « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » فان الآية وهى قطعية أفادت جواز الصلاة بقراءة كل ماتيسر من القرآن سواء كان فاتحة الكتاب أو غيرها والحديث أفاد أنه لا تجوز الصلاة الا بقراءة فاتحة الكتاب وهو خبر آحاد ظنى فالفريق الأول جعلوا الحديث مخصصاً للآية وقالوا بفرضية قراءة الفاتحة فى كل صلاة والفريق الثانى لم يجعل الحديث مخصصاً للآية وقال بفرضية ماتيسر من القرآن على وجه العموم ولم يقل بفرضية قراءة الفاتحة ولكن أمكن هنا العمل بهذا الحديث الصحيح مع عدم نسخ الآية وتخصيصها فقال إن قراءة الفاتحة واجبة فقط على الامام والمنفرد لا فرض فيأثم المصلى بتركها ولا تفسد صلاته بذلك ولكن تجب إعادتها وان سقط الفرد عنه بتلك الصلاة فيعاقب عندهم عقاب تارك الواجب لا تارك الفرض اه وأما المقتدى فقراءة الإمام له قراءة . ثم ذكر المصنف الدليل للفريق الأول على ما قالوه فقال : «والدليل على ما ذكرناه » من أن الخاص يخصص العام مطلقاً تقدم أو تأخر عرف وقت ورود الخطاب بالعام أم لم يعرف قارن أو جهل التاريخ (ان الخاص هو أقوى) من العام فى الدلالة على ذلك البعض منه (لأن الخاص منه يتناول الحكم بلفظ لا احتمال فيه) فهو قطعى الدلالة عليه . والعام يتناوله بلفظ محتمل) للتخصيص بناء على شيوع التخصيص فى العمومات فهو ظنى فيه (فوجب أن يقضى بالخاص عليه) وعند الحنفية العام قطعى فى أفراده فلا يخص بظنى سواء كان قياساً أو خبر واحد إلا بعد التخصيص بقطعى وذلك لأن المخصص عندهم مغير للحكم العام ومغير القطعى لا يكون ظنياً ولهذا شرط اتصاله بالعام وعند الشافعى التخصيص بيان تفسير لا تغيير ولهذا جوّز تراخيه مطلقا وتقدم الجواب عن الاحتمال المذكور .

« وأما إذا كان كل واحد منهما عاماً من وجه خاصاً من وجه » آخر فان أمكن الجمع بينهما بتخصيص عموم كل واحد منهما بخصوص الآخر جمع مثال

ذلك حديث أبى داود وغيره « إذا بلغ الماء قلتين فإنه لاينجس » مع حديث ابن ماجه وغيره « الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه » فالأول خاص بالقلتين عام فى المتغير وغيره والثانى خاص فى المتغير عام فى القلتين ومادونهما فخص عموم الأول بخصوص الثانى حتى يحكم بأن ماء القلتين ينجس بالتغير وخص عموم الثانى بخصوص الأول حتى يحكم بأن مادون القلتين ينجس، وإن لم يتغير وحديث أنه صلى الله عليه وسلم «سئل عما يحل من الحائض. فقال ماوراء الإزار» رواه الترمذى وحسنه فالإزار المئزر ما يستر العورة أى ما بين السرة والركبة فما وراءه هو القدر الذى لم يستره مما فوقه وتحته ومفهوم ذلك أن ما ستره الإزار يحرم مباشرته مطلقاً سواء كان بوطء أم لا وخبر مسلم « اصنعوا كل شيء إلا النكاح » فهذا عام استثنى منه الوطء فقط و بين الحديثين عموم وخصوص من وجه و بيانه كما فى النفحات ان قوله عليه السلام «لك ما فوق الإزار» فيه عموم من جهة كونه بالوطء وغيره وخصوص من جهة عدم شموله لما تحته فيفيد عموم جواز التمتع بما فوق الإزار مطلقاً بوطء وغيره وأن قوله عليه الصلاة والسلام اصنعوا كل شيء إلا النكاح فيه عموم كونه فوق الإزار وتحته وخصوص كونه بغير النكاح فيفيد عمومه جواز التمتع بغير النكاح سواء فوق الإزار أو تحته وأمكن الجمع بينهما فيخص عموم الحديث الأول وهو جواز التمتع بما فوق الإزار بوطء وغيره بخصوص الحديث الثانى وهو التمتع بغير الوطء و يخص عموم الحديث الثانى وهو جواز التمتع فوق الإزار أو تحته بغير النكاح بخصوص الحديث الأول وهو ما فوق الإزار فقط فإن كان لا يمكن أن يخص بكل واحد منهما عموم الآخر بأن لم يدفع التعارض بالتخصص بل يبقى التعارض بين الحديثين احتيج فى العمل بأحدهما إلى الترجيح فيما تعارضا فيه لتوقف العمل بأحدهما عليه لتعادلهما مثاله حديث البخارى «من بدل دينه فاقتلوه» وحديث أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء فالأول عام فى الرجال والنساء خاص بأهل الردة والثانى خاص بالنساء عام فى الحربيات والمرتدات لصلاح لفظ النساء لهما فتعارضا فى

المرتدة هل تقتل أم لا ولم يندفع التعارض بتخصيص عموم كل منهما بخصوص الآخر وذلك لأن العموم الأول وهو مشمول من للنساء والرجال إذا خص بخصوص الثاني وهو النساء بأن قصر حكم الأول على غير النساء

صار معنى الحديث الأول من بدل دينه من الرجال فاقتلوه فاقتضى أن المرتدة لا يجوز قتلها وإذا خص عموم الثاني وهو شمول النساء المرتدات والحربيات بخصوص الأول وهو كونه من أهل الردة بأن قصر حكم الأول على غير المرتدة وهي الحربيات صار معنى الحديث الثاني (نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء غير المرتدات وهي الحربيات) فاقتضى جواز قتل المرتد فبقي التعارض على حاله لأن الأول بعد تخصيصه اقتضى عدم جواز قتل المرتدة والثاني بعد تخصيصه اقتضى جواز قتلها فلم ينتف التعارض بالتخصيص فابقي الحديثان على عمومهما من غير تخصيص واحتيج إلى ترجيح وقد رجح بعضهم الخبر الأول بقيام القرينة على اختصاص الثانية بسبب وهي أن المقصود بالنهي حفظ حق الغانمين وهو غير موجود في المرتدة لأنها مستحقة القتل بالكفر بعد الإيمان قياساً على قتلها بالزنا بعد الاحصان فعمل بالحديث الأول وهو قتلها كذا في النفحات ومثل هذا ما ذكره المصنف بقوله (مثل ماروى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس) هذا الحديث حديث عن عقبة بن عامر ولفظه ثلاث أوقات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي فيها وأن نقبر فيها موتانا عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى تزول وحين تضيف للغروب أخرجه مسلم والاربعة وابن شاهين في الجنائز بلفظ وأن نصلي على موتانا فحديث عقبة بن عامر عام في الصلاة التي لها سبب والتي لا سبب لها خاص في الوقت وهو طلوع الشمس و زوالها وغروبها (مع قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها) هذا الحديث متفق عليه كما في فتح القدير ولفظ مسلم من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها فهذا الحديث خاص في الصلاة أعني التي لها سبب كالمفروضة عام في الوقت يشمل أوقات النهي وغيرها فهذان

الحديثان بينهما عموم وخصوص من وجه فان الأول عام فى الصلاة فيشمل التى لها سبب والتى لا سبب لها خاص فى الوقت وهو طلوع الشمس وزوالها وغروبها والثاني خاص فى الصلاة أعنى التي لها سبب عام فى الوقت يشمل أوقات النهى وغيره ولا يندفع التعارض بتخصيص عموم كل واحد منهما بخصوص الآخر وبيانه أنه لو خص عموم الحديث الأول فى الصلاة بخصوص الحديث الثانى وهو الصلاة التى لها سبب كان المعنى لا تصلوا عند طلوع الشمس وعند زوالها وغروبها ما لا سبب لها فهذا يقتضى جواز مالها سبب عند هذه الأوقات بدليل فليصلها إذا ذكرها ولو خص عموم الحديث الثانى فى الوقت بخصوص الحديث الأول وهو طلوع الشمس كان المعنى من نام عن صلاة ذات سبب أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فى غير حال طلوع الشمس فاقتضى هذا عدم جواز ذات السبب فى حال طلوع الشمس فتعارض الحديثان فى ذات السبب أحدهما يقتضى جوازها فى هذه الأوقات والآخر يقتضى عدم جوازها فاحتيج إلى ترجيح أحدهما على الآخر فوجدنا حديث قيس بن فهد قال رآنى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أصلى ركعتى الفجر بعد صلاة الصبح فقال ماهاتان الركعتان فقلت لم أكن قد صليت ركعتى الفجر فهما هاتان الركعتان رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه واسناده ضعيف فيه انقطاع كما قال النوى قال الترمذى والاصح أنه مرسل وحديث أم سلمة رضى الله عنها أن النبى (صلعم) صلى ركعتين بعد العصر فلما انصرف قال يابنت أبى أمية سألت عن الركعتين بعد العصر أنه أتانى ناس من عبد القيس بالإسلام من قومهم فشغلونى عن اللتين بعد الظهر فهما هاتان الركعتان بعد العصر رواه البخارى ومسلم فهذان الحديثان دالان على أن ذوات الأسباب غير منهى عنها فى الأوقات التى نهى عن الصلاة فيها فرجح الحديث الثانى على الأول فافهم ولذا قال المصنف فانه يحتمل أن يكون المراد بالنهى عن الصلاة عند طلوع الشمس ما لا سبب لها من الصلوات أما مالها سبب فصلوها ولو عند طلوع الشمس وزوالها وغروبها بدليل قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها

إذا ذكرها فيكون هذا الحديث مخصصاً للأول . ويحتمل أن يكون المراد بقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها فى غير حال طلوع الشمس فيكون الحديث الأول مخصصاً للثانى فيقتضى جواز التى لها سبب فى هذه الأوقات فتعارض الحديثان فى ذوات الأسباب كما علمته مما تقدم . فالواجب فى مثل هذا أنه لا يقدم احدهما على الآخر إلا بدليل شرعى من غيرهما يدل على المخصوص منهما ، والذى دل على خصوص الأول منهما يكون المراد منه مالاسبب لها وهى النافلة المطلقة فى الحقيقة هو القياس لأنه صلى الله عليه وسلم فاته ركعتا سنة الظهر التى بعده فقضاهما بعد العصر رواه الشيخان وأجمعوا على صلاة الجنازة بعد الصبح والعصر وقيس غير ذلك مما ذكر عليه فى الفعل والوقت وحمل النهى على صلاة لاسبب لها وهى النافلة المطلقة وكراهتها كراهة تحريم عملا بالأصل فى النهى وقيل كراهة تنزيه هذا . ثم إن ظاهر كلام المصنف أن الدليلين إذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه فالواجب أن لا يقضى بأحدهما على الآخر مطلقا سواء أمكن الجمع أو لا بل يصار إلى الترجيح ومثله فى جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلى فى بحث تأخر الخاص عن العام فإنه قال وإن كان كل منهما عاما من وجه خاصا من وجه فالترجيح بينهما من خارج لتعادلها تقارنا أو تأخر أحدهما قال العلامة العطار قوله فالترجيح قال ثم أطلق اعتبار الترجيح هنا لكن الذى فى الورقات وشرحها للشارح ان أمكن الجمع بتخصيص عموم كل بخصوص الآخر وجب والا احتيج إلى الترجيح فإن تعذر الترجيح قال الأسنوى فالحكم التخيير كما قاله فى المحصول اهـ أقول وفى جمع الجوامع وشرحه للمحلى فى باب التعادل والترجيح والأصح أن العمل بالمتعارضين ولومن وجه أولى من إلغاء أحدهما بترجيح الآخر وقيل لا فيصار إلى الترجيح اهـ فتحصل أن فى المسئلة قولين وأن الأصح الجمع وأما مذهب الحنفية فحديث من نام عن صلاة فهو وإن كان خاصاً فى الصلاة لكن كونه مخصصا لعمومها فى حديث عقبة بن عامر يتوقف على المقارنة فلما لم تثبت فهو معارض فى بعض الأفراد فيقدم حديث عقبة لأنه محرم كذا فى فتح

القدير قال بحر العلوم عبد العلى محمد فى رسائل الأركان يقول هذا العبد لا معارضة بين الحديثين لأنه من البين أن المراد بقوله فليصلها . فليصلها على وجه يصح ألا ترى أنه لا يجوز الصلاة فى زمان الحيض وان تذكرت فيه فالمراد فليصلها بوجه يصح أو فى وقت يصح فيه وحديث النهى عن الصلاة فى الاوقات المكروهة موجب لبطلان الفرض عندنا فلا يشمله قوله صلى الله عليه وسلم فليصلها فلا تعارض وان بنى على أن الوقت المكروه غير مفسد فلا بد من اثباته واثباته بهذا الحديث موقوف على شموله له وهو مبنى على عدم الافساد فلا يخلو من المصادرة اهـ وأما صلاة النبى صلى الله عليه وسلم ركعتى الظهر بعد العصر فذلك من خصائصه لما روى عن أم سلمة رضي الله عنها قالت « صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر ثم دخل بيتي فصلى ركعتين فسألته : فقال : شغلت عن ركعتى الظهر فصليتهما الآن . قلت : افنقضيهما إذا فاتتا قال لا أخرجه أحمد ، ولحديث عائشة رضى الله عنها أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلى بعد العصر وينهى عنهما ، ويواصل وينهى عن الوصال أخرجه أبو داود قال المصنف : أو ترجيح يثبت لاحدهما على الآخر كما روى عن عثمان بين وعلى رضى الله عنهما فى الجمع لأختين فى الاستمتاع (بملك اليمين) أنهما قالا (أحلتهما الآية) يعنيان قوله تعالى « وما ملكت أيمانكم فإنها عامة فى الجمع بين الأختين بملك اليمين (وحرمتهما آية) يعنيان قوله تعالى (وأن تجمعوا بين الأختين) ووجه التعارض بينهما أن الأولى مجوزة لجمع الأختين في الاستمتاع لأن ملك اليمين شامل للأختين وغيرهما والآية الثانية تمنع الجمع بينهما سواء كان بملك اليمين أو بالنكاح (والتحريم أولى) لأنه أحوط من الحل الذى هو مقتضى الاول لأن العمل به يخلص عن المحذور يقينا بخلاف العمل بالحل فإنه لا يخلص من المحذور لاحتمال المحذور فى الواقع فيقع فيه وفى النفحات عن البيضاوى رجح على التحريم وعثمان التحليل وقول على أظهر لأن آية التحليل مخصوصة فى غير ذلك ولقوله صلى الله عليه وسلم : ما اجتمع الحلال والحرام الاغلب الحرام اهـ وهل يخلو مثل هذا من الترجيح . من الناس من قال

لا يجوز خلو مثل هذا من الترجيح . قال العلامة الغزالى فى المستصفى فإن قيل فهل يجوز أن يتعارض عموما ، ويخلو عن دليل الترجيح . قلنا قال قوم لا يجوز ذلك لأنه يؤدى إلى التهمة ووقوع الشبهة لتناقض الكلامين وهو منفر عن الطاعة والاتباع والتصديق وهذا فاسد بل ذلك جائز ويكون ذلك مبينا لأهل العصر الأول وإنما خفى علينا لطول المدة واندراس القرائن والأدلة ويكون ذلك محنة وتكليفاً علينا لنطلب الدليل من وجه آخر من ترجيح أو تخيير ولا تكليف فى حقنا إلا بما بلغنا فليس فيه محال وأما ما ذكروه من التنفير والتهمة فباطل فإن ذلك قد نفر طائفة من الكفار فى ورود النسخ حتى قال تعالى « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر الآية » ثم لم يدل ذلك على استحالة النسخ .

(ومنهم من قال يجوز) خلو ذلك من الترجيح (وإذا خلا تعارضا وسقطا ورجع المجتهد إلى براءة الذمة) وتقدم عن جمع الجوامع أن هناك أقوالا التخيير أو التساقط أو الوقف اهـ . والقول بالوقف أولى من القول بالتساقط لأن خفاء ترجيح احدهما على الآخر إنما هو بالنسبة للمعتبر فى الحالة الراهنة مع احتمال أن يظهر لغيره ماخفى وفوق كل ذى علم عليم اهـ .

« فصل وأما أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيجوز التخصيص بها »

أى تخصيص عام الكتاب والسنة مطلقا (وذلك مثل أن يحرم) الشارع (أشياء بلفظ عام ثم يفعل بعضها فيخص بذلك العام) لتخصيص قوله تعالى ولا تقربوهن بكونه عليه الصلاة والسلام يباشر الحائض فيما دون الفرج وأباح القربان لما سواه ويمكن حمل القربان على معنى لا تطأوهن فى الفرج ويكون القربان كناية ظاهرة فلا عموم أصلا (ومن الناس من قال لا يجوز التخصيص بها) أى بالأفعال (وهو قول بعض أصحابنا لأنه يجوز أن يكون ذلك الفعل مخصوصا به) وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال ثم واصل فقيل له نهيت عن الوصال وتراك تواصل فقال إنى لست كأحدكم إنى أظل عند ربى يطعمنى ويسقينى وأيضا نهى عن استقبال

القبلة فى حال قضاء الحاجة ثم رآه ابن عمر مستقبلا بيت المقدس على سطح فيحتمل أنه تخصيص لأنه كان وراء سترة والنهى كان مطلقا وأريد به ما إذا لم يكن سترة ويحتمل أنه كان مستثنى ومخصوصا فهو دليل خروجه من العموم فيكون خصوصية له (والأول) أى القول الأول بجواز تخصيص الأفعال (أصح لأنه) أى الحال والشأن (وإن جاز) واحتمل (أن يكون الفعل مخصوصا به إلا أن الأصل مشاركة الأمة فى الأحكام) لأن النبى صلى الله عليه وسلم له منصب الإقتداء أو المتبوعية ولهذا قال تعالى : (لقد كان فى رسول الله أسوة حسنة) والخصوصية لا تثبت إلا بدليل وما ذكر من صوم الوصال قد ثبتت الخصوصية فيه بالدليل وكذا قضاء الحاجة مستقبلا قد كان خصوصية له عند البعض والبعض جعله مخصصا لعموم النهى عن استقبال القبلة حال التخلى للصحراء والبنيان (أفضل وأما الإقرار) أى تقرير النبى صلى الله عليه وسلم أحداً من الأمة على أمر يخالف مقتضى العام بأن علم بذلك ولم يمنعه من القدرة على المنع كتقرير بعض الصحابة فى بيع العرايا و (كما رأى قيس بن قهد) بالقاف ثم هاء ساكنة ثم دال كما ذكره المصنف فى المهذب قال العلامة النووى فى شرح المهذب والأكثرون قيس بن عمرو وهو الصحيح عند جمهور أئمة الحديث (يصلى ركعتى الفجر بعد الصبح) فسأله ما هاتان الركعتان فقال لم أكن صليت ركعتى الفجر فهما هاتان الركعتان (فاقره عليه) أى على الفعل المذكور من صلاة الركعتين بعد الصبح مع كونه نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس (فيخص به) أى بالإقرار المذكور (نهيه عن الصلاة بعد الصبح ويكون المراد بالنهى الصلاة التى لا سبب لها وهى النافلة المطلقة جمعا بين الدليلين ويتعدى ذلك الجواز إلى غير ذلك الواحد بالحديث أو بالقياس (لأنه لا يجوز أن يرى منكراً فيقر عليه فلما اقره عليه دل على جوازه) والنووى رحمه الله تعالى ضعف هذا الحديث لارساله واستدل بالحديث الصحيح وهو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فاته ركعتا سنة الظهر فقضاهما بعد العصر وداوم عليهما بعد العصر رواه البخارى ومسلم وهو مع كونه معارضا بحديث عائشة رضي الله عنها أنه صلى الله عليه وسلم

كان يصلى بعد العصر و ينهى عنها و يواصل و ينهى عن الوصال ومع كونه من خصائصه صلى الله عليه وسلم اخص من المدعى لأنه صلى الله عليه وسلم ذكر العذر فى تأخيره سنة الظهر الى بعد العصر حين سألته ام سلمى عن ذلك فقال انه شغلنى عنها الوفد اى انه لولا الشغل المذكور لما أخرتها هذا وعند الحنفية ان كان العلم بالفعل فى مجلس ذكر العام فمخصص وان لم يكن فى مجلس ذكر العام بل كان متأخرا فنسخ و إن قارن ولو حكما فمخصص ثم إن ظهرت علة مشتركة بين الفاعل وغيره تعدى الحكم إلى غير الفاعل بالقياس لمشاركة الغير إياه فى المعنى الذى يقتضى مخالفة العموم أو بالحديث و إن لم تظهر علة مشتركة بين الفاعل وغيره فالمختار عند الحنفية أنه لا يتعدى إلى غيره لتعذر دليله أما القياس فظاهر وأما الحديث فلتخصيصه اجماعا بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف فى الاحكام قطعا إذ قد يجب أو يحرم الفعل على الرجل دون المرأة و بالعكس وعلى الطاهرة دون الحائض وعلى المقيم دون المسافر .

(فصل وأما الإجماع) على حكم شرعى خاص معارض لحكم شرعى آخر عام (فيجوز التخصيص) أى تخصيص الحكم الشرعى العام به أى بالإجماع على الحكم الخاص . قال الآمدى فى منتهى السول لا نعرف خلافاً فى صحة تخصيص عمومات الكتاب والسنة بالإجماع ودليله أن الأمة باجماعها خصصت آية القذف بتنصيف الجلد فى حق العبد اه . ومعنى التخصيص بالإجماع أنهم يجمعون على تخصيص العام بدليل آخر فالمخصص سند الاجماع لأن الاجماع لابد أن يكون مستندا إلى نص من كتاب أو سنة أو قياس ثم يلزم من بعدهم متابعتهم و إن لم يقرنوا المخصص وان نفس الاجماع هو المخصص و بهذا المعنى يكون الاجماع ناسخاً لحكم النص لأن النسخ لا يكون إلا بخطاب الشارع والاجماع ليس هو خطاب الشارع بل دليل عليه واستند الاجماع فى المثال المذكور قوله تعالى « فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » ولا فرق فى ذلك بين الأمة والعبد لأن علة التنصيف هى الرق فحكم التنصيف ثابت للعبد أما بطريق مفهوم الموافقة المساوى واما بطريق القياس وقد

يعتبر الاجماع على ذلك فيستند الحكم للاجماع و يستغني عن مستنده و إنمـا جاز التخصيص بالاجماع (لأنه أقوى من الظواهر) لانهـا تحتمل المعانى والتقـدم والتأخر والتخصيص والتعميم ولأنها لا تحتمل النسخ والاجماع لا ينسخ لانه إنمـا ينعقد بعد انقطاع النسخ وفيه نظر لأنه قد ساوته فى القوة حين انعقاده لانها لا تحتمل النسخ حينئذ وحين احتمالها للنسخ لا انعقاد له حتى يكون أقوى منه وقد علمت أن التخصيص فى الحقيقة بدليل الإجماع لا به ولذا لم يذكر التخصيص بالاجماع فى جمع الجوامع وفى أصول الحنفية ولا تخصيص بالاجماع لأن زمان الإجماع متراخ ولا تخصيص مع التراخى وان وقع ذلك فى صورة فإنمـا هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة الحقيقية فيحمل قولهم الاجماع خصص هذه الآية السابقة على معنى أن الاجماع يتضمن وجود المخصص الذى جهل تاريخه وحمل على المقارنة الحقيقية لجهل تاريخه .

إذا جاز التخصيص بالظواهر فبالإجماع أولى ، وجعل الصيرفى من أمثلة التخصيص بالإجماع قوله تعالى « إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله » قال وأجمعوا على أن لا جمعة على عبد ولا امرأة ومثله ابن حزم بقوله تعالى « حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » واتفقت الأمة على أنهم لو بذلوا فلسا أو فلسين لم يجر بذلك حقن دمائهم لأنه تعالى قال الجزية بالألف واللام فعلمنا أنه أراد جزية معلومة ولم يذكر المصنف تخصيص الاجماع بالكتاب والسنة لأنه غير جائز بالاجماع وذلك لان إجماعهم على الحكم مع سبق المخصص خطأ ولا يجوز الاجماع على الخطأ (فصل وأما قول الواحد من الصحابة) بخلاف العموم الوارد عن الشارع اذا لم يكن هو الراوى للعموم وكذا عمله بخلاف العموم (إذا انتشر) بين الصحابة وعلموا به (ولم يعرف له مخالف فيه فهو حجة يجوز التخصيص أى تخصيص العموم (به) لانه إما إجماع أو حجة مقطوع بها على الخلاف (و إن لم ينتشر فإن كان له مخالف) فليس بحجة قطعا و (لم يجز التخصيص به و إن لم يكن له مخالف فهل يجوز التخصيص به يبنى) القول بجواز التخصيص

به والقول بعدمه . على القولين فى أنه حجة أم لا فاذا قلنا إنه ليس بحجة وهو القول الجديد للشافعى) لم يجز التخصيص به وإذا قلنا إنه حجة) وهو قول الشافعى القديم يقدم على القياس (فهل يجوز التخصيص به فيه وجهان أحدهما يجوز) التخصيص لأن الصحابى العدل لا يقول أو يعمل بخلاف العموم الثابت عن الشارع إلا لدليل فإن مخالفة الدليل لا لموجب لا تجوز

(والثانى لا يجوز) التخصيص به لأنه قد يخالف ذلك لدليل فى ظنه وظنه لا يكون حجة على غيره فقد يظن ما ليس بدليل دليلا والتقليد للمجتهد من مجتهد مثله لا يجوز لا سيا فى مسائل الأصول

(فصل وأما القياس) اى قياس نص خاص إذا عارض عموم نص آخر (فيجوز التخصيص به) مطلقا سواء خص العام بقطعى أولا وسواء كان القياس قطعياً أو ظنياً وهذا عند الأئمة الثلاثة والأشعرى وأبي الحسين البصرى وأبى هاشم ثم القياس القطعى وهو ما كانت العلة فيه محققة أو قطع بوجودها فى الفرع وانتفى الفارق بين الأصل والفرع قطعاً لا خلاف فى جواز التخصيص به وأما الظني ففيه خلاف (ومن أصحابنا من قال لا يجوز التخصيص به وهو قول أبى على الجبائى) ورأى الجبائى تقديم العموم (واختيار القاضى أبى بكر الأشعرى) وطائفة من المتكلمين ورأيهم التوقف لحصول التعارض حجج الجبائى أن القياس فرع والعموم أصل ولا يقدم فرع على أصل ولأنه إنما يطلب بالقياس ما لا نص فيه فكيف يثبت بالقياس خلافه ولأن معاذا أخر القياس فى الكتاب والسنة فى الحديث الذى أخرجه أبو داود والترمذى عنه فكيف يقدم عليهما والجواب عن الأول أن القياس فرع نص آخر لا فرع النص المخصص والنص يخص تارة بنص وتارة بمعقول النص ولا معنى للقياس إلا معقول النص وهو يفهم المراد من النص والله تعالى هو الواضع لاضافة الحكم إلى معنى النص وعن الثانى هو أن الخارج بالقياس ليس مما يدخل تحت اللفظ العام قطعا لأن العام قد يراد به الخاص فاذا أريد به كان قطعا بالقدر المراد مما ليس بمراد والدليل جواز تخصيص العام بدليل العقل القاطع ودليل

العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع به يعرفنا أن المراد به لا يدخل تحت الإرادة من اللفظ العام فكذا دليل القياس يعرفنا أن القياس لم يعارض العام وانما دل على أن المراد به غير ما أفاد القياس حكمه وعن الثالث أن معاذا أخر السنة أيضا وقد اتفقنا على جواز تخصيص الكتاب بالسنة فدل على أن العمل بالسنة المخصصة ليس تركا للكتاب بل بيانا للمراد وسواء كان هذا البيان باللفظ بمعقول النص وهو القياس ودليل القائلين بالوقف هو أن كل واحد من العموم والقياس دليل لو انفرد وقد تقابلا ولا ترجيح فلم يبق إلا التوقف لأن الترجيح إما أن يدرك بعقل أو نقل والعقل إما نظرى أو ضرورى والنقل إما تواتر أو آحاد ولم يتحقق شيء من ذلك فيجب طلب دليل آخر (وقال عيسى بن ابان إذا ثبت تخصيصه) أى العام من الكتاب والسنة المتواترة (بدليل يوجب العلم) أى قطعى مستقل مقارن ولو حكما (جاز التخصيص به) أى بالقياس لمساواته للقياس فى الظنية لأنه بتخصيصه بالقطعى المذكور صار ظنيا لأنه لما انفتح باب التخصيص صار معناه غير مراد واحتمال اخراج بعض آخر منه موجود فيجوز تخصيصه بالقياس والتفاوت بينه و بين القياس فى الظنية غير مفيد قيدنا الدليل يكون قطعيا لأن الظنى لا يخصص عام الكتاب والسنة المتواترة و بكونه مستقلا مقارنا لأن القصر بغير المستقل ليس بتخصيص كما أنه ليس بنسخ والقصر بالمستقل المتراخى نسخ لا تخصيص فلا يجوز التخصيص بعده بالقياس والمراد بقولنا ولو حكما أن يجهل التاريخ وهذا الذى قاله عيسى بن ابان هو مذهب الحنفية وهو منهم ومثاله قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » فهذا مخصص مستقل مقارن موصول إلا أنه مجمل بينته السنة بالأشياء الستة ثم قيس عليه كل ما وجد فيه علتا الربا وهى القدر والجنس كالأرز والذرة والدخن وغير ذلك فيحرم بيعها بجنسها متفاضلا وهى خارجة من عموم أحل الله البيع وهو تخصيص للعموم بالقياس بعد التخصيص بقطعى اه

(و إن لم يدخله التخصيص بدليل يوجب العلم لم يجز) تخصيصه بالقياس

(وقال بعض العراقيين ان دخله) أى العام من الكتاب والسنة (التخصيص بدليل) أعم من ان يكون موجبا للعام أولا غير القياس لضعفه (جاز التخصيص به) أى بالقياس (وإن لم يدخله التخصيص بغيره) أى بغير القياس (لم يجز) تخصيصه بالقياس وقال ابن سريج إن كان القياس جليا جاز تخصيصه وإن كان خفيا لا يجوز وفى الجلى مذاهب والراجح أنه قياس المعنى وهو المشهور والخفى قياس الشبه وقال العطار فى حواشيه على جمع الجوامع والجلى ما كانت العلة فيه محققة أو قطع بوجودها فى الفرع وانتفى الفارق بين الأصل والفرع قطعا اه . ومتى كان القياس كذلك فهو أشبه بمفهوم الموافقة المساوى وقال ابن الحاجب انه الذى قطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع والخفى ماظن فيه ذلك ثم أقام المصنف الدليل على جواز التخصيص بالقياس مطلقا (والدليل على ذلك) يعنى جواز تخصيص عموم النص من الكتاب والسنة بالقياس مطلقا جليا كان أو خفيا خص بدليل قطعى أولا أو بدليل غير القياس أولا وهو (أن القياس يتناول الحكم فيما يخصه بلفظ غير محتمل) والعموم يتناوله محتمل للمجاز والخصوص وفى تخصيص العموم بالقياس و بين الكتاب جمع بين القياس فهو أولى من تعطيل أحدهما أو تعطيلهما وعند الحنفية العام من الكتاب والسنة المتواترة قطعى من كل وجه والقياس ظنى والتخصيص والجمع بين العام والخاص بما يوافق الخاص إنما يكون عند المعارضة وعدم الترجيح وهنا العام راجح على الخاص و بعد التخصيص بقطعى يعتبر ظنيا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس وأما قولهم الإعمال أولى من الإهمال فان ارادوا به ولو مع رجحان غيره عليه فممنوع وهو خلاف المعقول وما اتفقت عليه العقول وان ارادوا مع التساوى فمسلم . وذكر الجمال الاسنوى فى المسألة اقوالا وقال والسابع التوقف وهو مذهب القاضي ابى بكر وامام الحرمين والمختار عند الآمدى ان علة القياس ان كانت ثابتة بنص أو أجماع جاز التخصيص وإلا فلا وقال ابن الحاجب المختار انه يجوز إذا ثبتت العلة بنص أو اجماع أو كان اصل القياس من الصور التى خصت عن العموم فان لم يكن شيء ومن ذلك نظر إن ظهر فى القياس رجحان خاص اخذنا به والا فنأخذ بالعموم

(فصل وأما قول) الصحابى (الراوى) للعموم بخلاف العموم وفعله بخلافه لتخصيص العام وتقييده المطلق مثل مارواه ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعا « من بدل دينه فاقتلوه وأسند أبو حنيفة عن ابن عباس « لاتقتل النساء إذا ارتددن عن الإسلام لكن يحبسن ويدعين إلى الإسلام و يجبرن عليه وكرواية أبى هريرة رضى الله عنه (غسل الإناء من ولوغ الكلب فيه سبعاً ثم عمل بخلافه فغسل الإناء من ولوغ الكلب فيه ثلاثا (فلا يجوز تخصيص العموم به) عند الشافعية والمالكية وفيه يقول الشافعى رحمه الله تعالى كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحاججته اه واستدلوا على ذلك بأن الحجة إنما هى فى العموم وقوله وفعله ليس بحجة فلا تعارض ولا تخصيص وأيضا لو صح أن يكون حجة لما جاز مخالفة صحابى آخر له لأنها مخالفة حجة واجبة العمل وقد جاز مخالفة الآخر اتفاقا

(وقال أصحاب أبي حنيفة يجوز) تخصيص العموم أو نسخه بقوله أو فعله لأنه بعد علمه وروايته للعام لا يترك العمل به إلا بدليل يدل على التخصيص لأن ترك الظاهر بلا موجب حرام و إذ هو عدل لاسيما إذا كان ممن أسلم قبل الفتح ودخل البيعة فلا يتركه إلا بدليل قطعاً وهذا الدليل إما السمع أو القرينة المعاينة وكلاهما موجبان أن المحمول مراد الله و رسوله فيجب اتباعه

(والدليل على أنه لايجوز) تخصص العموم به (هو أن تخصيصه يجوز أن يكون بدليل ويجوز أن يكون بشبهة دليل بظن ماليس دليل دليلاً فلا يترك العموم الظاهر بالشك) وهذا مدفوع عند الحنفية بأنه المراد بالرجحان بالمعاينة غالباً بمعنى أن غالب حاله عمله بالسماع أو القرينة المعينة لعدالته فيكون المحمول مراد الله ورسوله ونحن لا ندّعى القطع بل نظن والظن واجب العمل . والتجويز المذكور غير ناشىء عن دليل فلا ينافى وجوب العمل بالظن . وجواز مخالفة صحابى آخر له عند عدم ظن دلالته على المخصص وأما عند ظن دلالته فمتابعته واجبة (وكذلك لايجوز ترك شيء من الظواهر) من عبارات الشارع (بقوله) أى بقول الصحابى إذا خالفها لأن الحجة هى عبارة الشارع وهذا من المصنف تعميم بعد

تخصيص (مثل أن يحتمل الخبر أمرين وهو فى أحدهما أظهر من الآخر كالأمر فإنه ظاهر فى الوجوب إذا خلا عن قرينة صارفة عنه فيصرفه الراوى الى الندب أو الإباحة الذى هو المرجوح على القول باختصاصه بالوجوب (فلا يقبل منه) ذلك الصرف (لما بيناه فى تخصيص العموم) وهو أن قوله يجوز أن يكون بدليل ويجوز أن يكون بشبهة دليل فلا يترك الظاهر بالشك وقال عبد الجبار وأبو الحسن البصرى إن علم أن الصحابى إنما صار إلى تأويله المذكور لعلمه بقصة النبى صلى الله عليه وسلم وجب العمل وإن جهل أنه لذلك بل يجوز أن يكون لدليل ظهر له من نص أو قياس أو غيرهما وجب النظر فى ذلك فإن اقتضى ماذهب إليه صير إليه وإلا وجب العمل بظاهر الخبر لأن الحجة كلام النبى صلى الله عليه وسلم دون تأويل الصحابى (وأما إذا احتمل اللفظ أمرين احتمالا واحداً) على السواء كالمشترك لفظاً ومعنى ونحوه كالمجمل (فصرفه) أى صرف الراوى مرويه المشترك (إلى أحدهما) أى أحد المعنيين أو المعانى فهو واجب القبول عند الجمهور خلافا لمشهورى الحنفية لظهور أن الحمل المذكور لموجب هو أعلم به لأن الظاهر من حاله صلى الله عليه وسلم أنه لاينطق باللفظ المشترك لقصد التشريع إلا ومعه قرينة حالية أو مقالية معينة مراده والصحابى الحاضر لمثله الشاهد لأحواله أعرف بذلك من غيره (مثل ماروى عن ابن عمر كرم الله وجهه أنه حمل قوله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب إلا هاء وهاء والورق بالورق الاهاء وهاء والبر بالبر الاهاء وهاء والشعير بالشعير ربا الاهاء وهاء والتمر بالتمر ربا الاهاء وهاء رواه ابن شيبة من حديث ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواه أصحاب الكتب الستة بلفظ الذهب بالورق الخ - ومعنى هاء وهاء . خذ وهات يعنى هو ربا إلا فيما يقول كل منهما لصاحبه خذ (على القبض فى المجلس) وفى الصحيحين أن مالك بن أوس اصطرف من طلحة بن عبد الله صرفا بمائة دينار فأخذ طلحة الذهب يقلبها فى يده ثم قال حتى يأتى خازنى من الغابة وعمر يسمع ذلك فقال والله لاتفارقه حتى تأخذه منه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الذهب بالورق الاهاء وهاء الخ

(فقد قيل إنه يقبل لأنه أعرف بمعنى الخطاب) من غيره

(وقال الشيخ الإمام رحمه الله وفيه) يعنى وفى القول بقبول صرفه إلى أحد المعنيين المحتملين احتمالا واحداً (نظر عندى) وذلك لأن المعنيين إذا كانا محتملين احتمالا واحداً على السواء فلا بد للصرف إلى أحدهما من مرجح لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فصرفه إلى أحدهما يحتمل أن يكون عن سماع ويحتمل أن يكون لموافقة رأيه ورأيه لا يجب اتباعه فيه إذ يجوز عليه الخطأ فى اجتهاده ونظره وإذا كان كذلك فالواجب على المجتهد أن لا يقلده فيه بل ينظر فيما يقتضى صرف اللفظ إلى أحد معنييه هذا ثم قضية كلام المصنف أن لفظ هاء وهاء مما يحتمل معنيين على السواء وليس كذلك بل هو ظاهر فى التقابض لا غير نعم عند الحنفية عقد الصرف ما وقع على جنس الأثمان يعتبر فيه قبض عوضيه فى المجلس وما سواه مما فيه الربا يعتبر فيه التعيين ولا يعتبر فيه التقابض خلافا للشافعى فى بيع الطعام واستدلوا أى الحنفية بحديث عبادة بن الصامت يداً بيد عيناً بعين وله رواية أخرى عند مسلم عيناً بعين فمن زاد أو ازداد فقد أربى فتفسير هاء وهاء يداً بيد وفسر يداً بيد بالتعيين لرواية عيناً بعين لكن لما كانت الأثمان لا تتعين بالتعيين بل بالقبض وغيرها يتعين بالتعيين كان معنى هاء وهاء فى حقها القبض وفى حق غيرها التعيين ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فانه يحتمل أن يكون المعنى هما بالخيار ما لم تتفرق أبدانهما فيدل على خيار المجلس كما يقول به الشافعى و يحتمل أن يكون المعنى هما بالخيار ما لم تتفرق أقوالهما فيدل على خيار القبول وابن عمر الراوى للحديث حمله على الأول والحنفية الكرام لم يقلدوه فيه وحملوه على الثانى لما أن فى إثبات الخيار ابطال حق الغير الذى تعلق به من غير رضا ذى الحق واطلاق الله تعالى بقوله « ألا تكون تجارة عن تراض يقتضى جواز التصرف من غير توقف على خيار المجلس وإسناد التفرق إلى الناس مرادا به تفرق أقوالهم كثير فى الشيوع والعرف قال تعالى « وما تفرق الذين أوتو الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة وفى الحديث افترقت بنو اسرائيل على اثنتين وسبعين

فرقة وستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة وفى بهجة النفوس للعلامة الورع ابن حمزة اختلف العلماء فى قوله البيعان بالخيار حتى يتفرقا فمنهم من قال بالأبدان وهو الشافعى رحمه الله ومن تبعه ومنهم من قال بالأقوال وهو مالك رحمه الله ومن تبعه وهو الأظهر والله أعلم لما جاء فى حديث عبد الله بن عمر مع عثمان بن عفان رضى الله عنه حين باع منه عبد الله مخرافا كان له بموضع كان لعثمان وكان عبد الله حريصاً على تمام البيع فقام من حينه وهو ممن روى هذا الحديث فى البيع ليس إلا بلا زيادة فقال له عثمان أردت تمام البيع ليست السنة فافتراق الأبدان قد انتسخ وكان تبايعهما ذلك بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجع عبد الله رضى الله عنه إلى مقالة عثمان رضى الله عنه وقد قال مالك رحمه الله إذا كان حديثان صحيحان وثبت أن الخلفاء أو أحدهم عمل بالواحد وترك الآخر فذلك دليل على نسخه فمن باب أولى إذا كان الحديث يحتمل معنيين ونص بعضهم على سقوط الوجه الواحد منهما وقد أنكر بعض أهل الوقت ماروى عن عثمان رضى الله عنه بتعصبه للشافعى رحمه الله والذي نقله ثقة متفق عليه وعلى صحة نقله لاخفاء وهو أبو الوليد بن رشد الجد رحمه الله تعالى صاحب البيان والتحصيل ذكره فى مقدمات له فى الفقه اه منه

(فصل وأما العرف والعادة والعاده الفعلية وقد عبّر الحنفية عن ذلك بالعرف العملى والمراد به تعامل الناس ببعض أفراد العام (فلا يجوز تخصيص العموم بها)

قال التاج السبكى فى الابهاج اعلم أن كلام من أطلق القول فى أن العادة هل تخصص يحتمل نصين أحدهما أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم أوجب أو حرم أشياء بلفظ عام يشملها ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة فى تخصيص العام بما عدا ذلك البعض الذى جرت العادة به أو هو باق على عمومه وهذا القسم الذى تكلم فيه الإمام وأتباعه كالمصنف يعنى البيضاوى قال الإمام والحق أن نقول العادة إما أن تعلم من حالها أنها كانت حاصلة فى زمنه عليه الصلاة والسلام مع عدم منعه عليه الصلاة والسلام إياهم منها أو يعلم أنها ما كانت حاصلة أو لا يعلم واحد من الأمرين فان كان الأول صح

التخصيص وهو فى الحقيقة تقريره عليه الصلاة والسلام أقول ولا خلاف للحنفية فى هذا إذا علم بها النبى صلى الله عليه وسلم وأقرها قال وإن كان الثانى لم يجز التخصيص بها لأن أفعال الناس لاتكون حجة على الشرع اللهم إلا أن يجمعوا عليه فحينئذ يصح ويكون المخصص هو الإجماع لا العادة أقول وكذا لاخلاف للحنفية فى هذا وإن كان الثالث احتمل واحتمل وتابعه المصنف على ذلك الاحتمال الثانى أن تكون العادة بفعل معين كأكل طعام معين مثلا ثم أنه عليه الصلاة والسلام ينهاهم عن تناوله بلفظ يتناوله كما لو قال نهيتكم عن أكل الطعام ومنه نهيه عن بيع الطعام بجنسه فهل يكون النهى مقتصراً على ذلك الطعام فقط أم يجرى على عمومه ولا تأثير للعادة فى ذلك وهذا الاحتمال هو الذى تكلم فيه الآمدى وتابعه ابن الحاجب وهما مسألتان لاتعلق لأحداهما بالأخرى ولم يتعرض الآمدى لتلك وقد عرفت حكمها ولا الإمام لهذه ومن قال إن العادة تخصص حمل النهى فيها على ذلك المعتاد لاغيرُ ومن قال لاتخصيص وهو المختار أجراه على عمومه اه ولذا قال المصنف: (لأن الشرع لم يوضع على العادة وإنما وضع فى قول بعض الناس على حسب المصلحة وفى قول الباقين على ما أراد الله تعالى وذلك لايقف على العادة) قيدنا العرف والعادة بالفعلية لإخراج القولية فانه لاخلاف فى جواز التخصيص بها والخلاف فى العرف العملى قال فى التحرير وشرحه التيسير العرف العملى لقوم مخصص للعام الواقع فى تخاطبهم عند الحنفية خلافا للشافعية كحرمت الطعام وعادتهم أكل البر انصرف الطعام إليه لنا الإتفاق على فهم لحم الضأن بخصوصه في اشتر لحما وقصر الأمر عليه إذا كانت العادة أكله فوجب كون العملى مخصصا كالقولى لاتحاد الموجب وهو تبادره بخصوصه من اطلاق اللفظ فيهما والغاء الفارق بينهما فالاطلاق فى العملى والعموم فى القولى محل اتفاق وكون دلالة المطلق على المقيد من باب دلالة الكل الجزء على ودلالة العام على الفرد كذلك أى فارق ملغى إذ لا أثر له بعد اشتراكهما فى تبادر الخصوص ومثل جمع من الحنفية للتخصيص بالعادة بالنذر بالصلاة والحج ينصرف الى الشرعى منهما.

فصل وأما تخصيص أول الآية بآخرها وآخرها بأولها فلا يجوز . قال التاج السبكى فى الابهاج إذ عقب اللفظ العام باستثناء أو تقييد بصفة أو حكم خاص لا يتأتى فى كل مدلوله بل فى بعضه فهل يوجب ذلك تخصيصه اختلفوا فيه فذهب الأكثر من أصحابنا إلى أن ذلك لا يوجب تخصيصه و به جزم فى الكتاب يعنى البيضاوى واختاره الغزالى والآمدى وابن الحاجب وصفى الدين الهندى وذهب أكثر الحنفية إلى أنه لا يخصصه ولذا قالوا فى قوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا البر بالبر الا كيلا بكيل أن المراد منه مايكال من البر فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين لأن ذلك القدر مما يكال وذهب جماعة منهم إمام الحرمين وأبو الحسين والإمام إلى التوقف ا هـ . مثل قوله تعالى «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وهذا» حكم عام فى الرجعيات وغيرها .

ثم قال فى آخر الآية « و بعولتهن أحق بردهن وهذا خاص فى الرجعيات » فلا يخص العام وهو قوله تعالى « والمطلقات يتربصن الآية بالرجعيات بل يعم الرجعيات والبوائن ولذا قال : « فيحمل أول الآية على العموم وآخرها على الخصوص ولا يخص أولها بآخرها لجواز أن يكون قصد » الشارع « بآخر الآية بيان بعض ما اشتمل عليه أول الآية » هـذا مثال التعبير بحكم آخر وعبر بعضهم عن هذا بقوله عود الضمير إلى بعض العام المتقدم لا يخصص ومثال الاستثناء قوله تعالى « لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن إلى قوله تعالى إلا أن يعفون » فاستثناء العفو عنه الكفاية فيه راجعة إلى النساء ومعلوم أن العفو لا يصح إلا من البالغات دون الصبية والمجنونة فهل يوجب ذلك أن يقال إن المراد من النساء فى أول الكلام البالغات العاقلات ومثال التقيد بالصفة قوله تعالى يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ، ثم قال لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا يعنى الرغبة فى مراجعتهن ولا ريب أن ذلك لا يتأتى فى الطلاق البائن فهل يقتضى بعد ذلك تخصيص المذكور فى أول الكلام بالرجعى وفى مسلم الثبوت وشرحه رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام ليس مخصصاً عند الجمهور

من الحنفية والشافعية واختاره الآمدى وقال أبو الحسين وامام الحرمين هو تخصيص قيل وعليه أكثر الحنفية و بعض الشافعية وبعض المعتزلة وعزى إلى الامام الشافعى أيضاً قال فى التحرير وهو الأوجه اهـ واحتج الأولون على عدم التخصيص بأن عود الضمير لا يزيد على اعادة ذلك البعض ولو صرح بالاعادة فقيل و بعولة المطلقات أحق بردهن فى المثال الأول والا أن يعفو العاقلات البالغات فى المثال الثانى أو يحدث أمرا فى الرجعيات فى المثال الثالث لم يكن ذلك مخصصاً فكذلك هنا واحتج القائلون بالتخصيص بأن الضمير رابط لمعنى متأخر بمتقدم أعم من مذكور أو مقدر فلا يتصور الاختلاف بينهما فاذا خص الضمير الرجعيات من المطلقات مع كون الضمير عبارة عن المطلقات فالمراد بالمطلقات العام حينئذ الرجعيات خاصة لأن الضمير نفس مرجعه باعتبار المعنى وحينئذ يثبت حكم المطلقات البوائن من أنهن يتربصن ثلاثة قروء بدلالة النص والاجماع على ذلك واحتج المتوقف بأن ظاهر العموم يقتضى الاستغراق وظاهر الكناية يقتضى مطابقتها المكنى فى العموم والخصوص وليست مراعاة ظاهر العموم أولى من مراعاة ظاهر الكناية فوجب التوقف واختار هذا فى مسلم الثبوت وشرحه قال وهو الأشبه لأن الضمير يرجع إلى اللفظ باعتبار مدلوله المراد وهو ظاهر فان خصص العام ورجع الضمير إلى الباقى يكون الضمير على حقيقته لأنه عائد إلى المدلول المراد باللفظ العام وان كان العام مجازاً وان لم يخصص ورجع الى البعض يصير الضمير مجازاً والغاية حقيقية فالتخصيص فى الأول لا يستلزم التخصيص فى الثانى كالعكس فلا ترجيح لأحدهما فيجب الوقف اهـ قال التاج فى تكملة الابهاج فائدة سألت والدى رحمه الله تعالى فى قوله تعالى « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ماملكت أيمانكم » وقول الشافعى إن ذلك فى الأحرار بدليل أن العبد لا يملك فقلت هذا من عطف الضمير الخاص على العام فلا يقتضى التخصيص على الصحيح فقال ليس هذا من ذلك القبيل لأن ذلك فى لفظ عام يقدم و يأتى بعده ضمير لا يستقل بنفسه بل

يعود على ذلك اللفظ المتقدم العام وهنا خطاب والمخاطب لم يتحقق فيه عموم ولا خصوص والمرجع فيه قصد المتكلم ومايدل عليه فقوله فانكحوا خطاب لمخاطبين لم يتحقق دخول العبد فى موضوعه بل بحسب ما يريد المتكلم من مخاطبه فاذا دل دليل فى آخر الكلام أو فى أوله على المراد حمل عليه وهنا قد دل دليل فى آخره وهو قوله : أو ما ملكت أيمانكم و فى أوله وهو وان خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانه إنما يخاطب من يلى اليتامى والعبد لا يلى أمر اليتيم فقلت الخطاب الأول لجميع الناس الأحرار والعبيد بدليل قوله يا أيها الناس اتقوا ربكم فقال لنا فى الجواب طريقان أحدهما ما قررنا غير مرة من أن يها نكرة وهى المنادى ووصف بالناس فالألف واللام فى الناس للعهد والمعهود هى النكرة المقصودة وهو الذى ناداه المتكلم والعهد مقدم على العموم والثانى ان يسلم أنها للعموم و يقوم دليل على أن الخطاب بعدها لبعضهم مثل أن يقول لعشرة افعلوا كذا ثم يقول لبعضهم افعلوا كذا فليس تخصيصاً للأول وانما هو خطاب لغير من خوطب أولا وهو بعض منه وهو يشبه الالتفات فليس من باب عود الضمير المقتضى للتخصيص على خلاف فيه بل هذا لا يقتضى التخصيص قولا واحدا لأن كل واحد من الكلامين مستقل بنفسه وان كان بينهما التئام اه ولقائل أن يقول قد تقرر فى الأصول أن العبيد داخلون فى خطابات الشارع مثل قوله تعالى « أقيموا الصلاة » « وآمنوا بالله » « ولا تقربوا الزنا » « ولا تأكلوا الربا » إلا فيما دل الدليل على خروجهم منه وهنا كذلك لأن الأمر بالتقوى يتناول الجميع ولا كلام فى ذلك فلا معنى للعهد وجميع ما ذكر تكلفات لا حاجة إليها والتخصيص مبناه على تناول ظاهر أو وضعا لا إرادة وقد عرفوا التخصيص بأنه بيان ما لم يرد باللفظ العام فاخراجهم من محل التناول الظاهرى بدليل مستقل أو غير مستقل يكون تخصيصاً فلا محل لقوله وما يدل عليه فانكحوا لم يتحقق فيه دخول العبيد فى موضوعه بل بحسب ما يريده المتكلم من مخاطبه وقد قال التاج نفسه فى شرح قول البيضاوى عود ضمير خاص لا يخصص قلت إذا عقب اللفظ باستثناء أو تقييد بصفة أو حكم خاص

لا يتأتى فى كل مدلوله بل فى بعضه فهل يوجب ذلك تخصيصه . اختلفوا فيه فجعل الكل من باب واحد ومحل خلاف ولم يخصه بعود ضمير خاص ويصح القول بعدم التخصيص فالجواب المذكور غير مسلم وقدمنا عن مسلم الثبوت أنه عزى إلى الشافعى القول بأن عود الضمير مخصص اه (باب القول فى اللفظ الوارد على سبب وجملة) أى القول فى اللفظ الوارد على سبب (أن اللفظ) العام الوارد (على سبب) فآية الظهار النازلة فى خولة امرأة أوس ابن الصامت أو سلمة بن صخر البياض وآية اللعان الواردة فى هلال بن أمية أو عويمر العجلانى وآية السرقة الواردة فى سرقة رداء صفوان أو فى سرقة المجن وكقوله عليه الصلاة والسلام أيما إهاب دبغ فقد طهر الوارد فى شاة ميمونة وقوله عليه الصلاة والسلام « خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شىء إلا ما غير لونه أو ريحه » الوارد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة (لم يجز أن يخرج السبب منه) أى من العام الذى ورد لبيان حكمه لا بالاجتهاد ولا بغيره لأن العام وارد لأجلها فهى قطعية الدخول وليست كغير من الأفراد . ولأنه أى اخراج السبب من العام الوارد لأجله بالاجتهاد (ويؤدى إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك لا يجوز) وهذا عند الأكثرين وقال الشيخ الإمام تقى الدين السبكى هى أى صورة السبب كغيرها من الأفراد فنسبة صورة السبب كنسبة سائر الأفراد التى يجوز تخصيصها بالاجتهاد وقال هذا وهو يعنى قولهم صورة السبب .

قطعية الدخول عندى ينبغى أن يكون إذا دلت قرائن حالية أو مقالية على ذلك أو على أن اللفظ العام يشمله بطريق الوضع لا محالة فقد ينازع الخصم فى دخوله وضعاً تحت اللفظ العام ويدعى أنه قد يقصد المتكلم بالعام إخراج السبب وبيانه أنه ليس داخلا فى الحكم فإن للحنفية أن يقولوا فى حديث عبد الله بن زمعة إن قوله صلى الله عليه وسلم « الولد للفراش وإن كان وارداً فى أمه فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد وبيان حكمه إما بالثبوت أو بالانتفاء فاذا ثبت أن الفراش هى الزوجة لأنها هى التى لها يتخذ الفراش غالبا وقال الولد للفراش كان فيه حصر

الولد للحرة وبمقتضى ذلك لا يكون للأمة فكان فيه بيان للحكمين جميعا نفى النسب عن السبب واثباته لغيره ولا يليق دعوى القطع وذلك من جهة اللفظ وهذا فى الحقيقة نزاع فى أن اسم الفراش هل هو موضوع للحرة والأمة أو الحرة فقط والحنفية يدعون الثانى فلا عموم عندهم فى الآية فتخرج المسألة من باب العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب نعم قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث عبد بن زمعة هو لك يا عبد وللعاهر الحجر فهذا التركيب يقتضى أنه ألحقه به على حكم السبب فيلزم أن يكون مراداً من قوله الفراش فليتنبه لهذا البحث فإنه نفيس جداً اهـ . وحاصل القصة كما فى العطار أن جارية زمعة زنى بها عتبة بن أبى وقاص أخو سعد وأوصى عتبة المذكور أخاه إن أمة زمعة إذا ولدت ولداً فهو لك أى منسوب لك بأنه ابن أخيك فادعه ثم مات وكذلك زمعة أوصى ابنه عبد الله أن الأمة إذا ولدت ولداً فادعه فإنه لك أى أخوك ومات زمعة ثم بعد ولادة الأمة اختصم عبد الله بن زمعة مع سعد فى عتبة بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو لك يا عبد الله بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبى منه لما رأى من شبهه بعتبة فما رآها حتى لحق الله تعالى وما ذكر من أن أبا حنيفة خالف الحديث وأخرج صورة السبب لا يصح بل قال أبو حنيفة بالحديث والفراش عنده قاصر على المستولدة والمنكوحة والأمة فى الحديث كانت أم ولد والاحتياج إلى الإقرار عنده فى غيرها فلم تكن صورة السبب خارجة عنده ولا يخالفه إذ كيف يقول بخروجها مع ورود الحديث فيها وإلا لزم أن الولد ليس لزمعة كذا حققه الكمال كذا فى العطار وفيه وقد نقل المصنف يعنى التاج السبكى فى شرح المختصر عن القاضى وغيره الإجماع على أن صورة السبب قطعية الدخول اهـ . (وهل يدخل فيه) أى فى حكم ذلك السبب (غيره نظرت) فى الخطاب الوارد جوابا للسؤال فإما أن لا يكون مستقلا بنفسه أو يكون مستقلا (فإن كان اللفظ لا يستقل بنفسه) وهو الذى لا يصح الإبتداء به ولا يكون كلاما مفيداً بدون اعتبار السؤال أو الحادثة مثل نعم فإنها

مقررة لما سبق من كلام موجب أو منفى استفهاما أو خبراً أو بلى فإنها مختصة بإيجاب النفى السابق استفهاماً أو خبراً (كان ذلك) أى الواجب (مقصوراً على ما ورد فيه من السبب) لا يتعداه إلى غيره بلا خلاف (ومصير الحكم مع السبب كالجملة الواحدة فإن كان لفظ السائل عاما مثل ان قال) السائل (أفطرت) فى نهار رمضان متعمداً (فقال اعتق حمل على العموم فى كل مفطر) جماعاً كان أو أكلا أو شربا (كأن) أى الشارع (قال من أفطر فعليه العتق من جهة المعنى لا من جهة اللفظ وذلك أنه لما لم يستفصل) السائل فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال دل كلامه على العموم فى المقال (دل على أنه لا يختلف) الجواب باختلاف السؤال قال الإمام الشافعى رحمه الله ترك الاستفصال فى وقائع الأحوال ينزل منزلة العموم فى المقال اه . ولا يعارضه القاعدة الأخرى له وهى وقائع الأحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وسقط بها الاستدلال لحمل ذلك على الوقائع الفعلية كما فى لمس عائشة عقبه صلى الله عليه وسلم وهو يصلى واستمر فيها الذى استند اليه الامام ابو حنيفة فى عدم النقض باللمس وأجاب عنه الإمام باحتمال أن اللمس كان مع حائل فلا دلالة فيه هكذا جمع البلقينى بين قاعدتى الإمام والفرق ان الفعل لا يعم لأن العموم من أوصاف الألفاظ لا الأفعال بل هو من قبيل المجمل والمجمل لا يستدل به على جزئى من الجزئيات كذا قال العلامة الشرقاوى فى فصل الإسلام على النكاح من التحرير (أو لأنه لما نقل السبب بالمعنى وهو الفطر فحكم فيه بالعتق (صار كأنه علل بذلك لأن ذكر السبب فى الحكم تعليل) قيل وفيه نظر لاحتمال أنه عرف خصوصه فأجاب بناء على معرفته وأجيب بأن هذا الاحتمال إنما يصار إليه إذا كان راجحاً وليس بمسا وفضلا عن رجحانه فلا اعتداد به (وإن كان) لفظ السائل (خاصاً مثل أن قال جامعت) فى نهار رمضان عمداً (فقال اعتق وحمل الجواب على الخصوص فى الجامع لا يتعدى إلى غيره من المعذورين فكأنه قال من جامع فى رمضان فعليه العتق من جهة المعنى ونقل السبب فى الحكم تعليل فيدور الحكم معه يثبت بثبوته و ينتفى بانتفائه (وأما إن كان اللفظ) الوارد جواباً

للسؤال (يستقل بنفسه) بحيث يكون كلاماً مفيداً بنفسه بدون اعتبار ما قبله فهو على أقسام لأنه إما أن يكون أخص أو مساويا أو أعم وفى هذه الحالة أعنى حالة الاستقلال أعتبر حكم اللفظ فإن كان الجواب خاصاً أى أخص من السؤال وهو جائز الوقوع إذا أمكنت معرفة حكم المسكوت عنه بأن يكون فيما خرج من الجواب : تنبيه على حكم مالم يذكر و إلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وأن يكون السائل أهلاً للتنبيه لذلك بأن يكون من أهل الإجتهاد و إلاً لم يفد التنبيه وأن يبقى من وقت العمل زمن يسع التأمل الذى يتوقف عليه التنبيه لئلا يلزم تكليف مالا يطاق على القول بعدم جوازه كما لو سئل النبى صلى الله عليه وسلم « من أفطر فى رمضان ماذا عليه » فأجاب من جامع فى رمضان فعليه كفارة كالمظاهر فيفهم من المذكور وهو قوله جامع أن الإفطار بغير الجماع لا كفارة فيه فإذا لم تمكن معرفة المسكوت من الجواب أو كان السائل غير مجتهد أو ضاق الوقت فلا يجوز وقوعه لما مر (حمل على خصوصه و إن كان عاما) أى كان الجواب أعم من السؤال وهو على قسمين لأنه إما أن يكون أعم منه فى غير ماسئل عنه كقوله عليه الصلاة والسلام حين سئل عن التوضىء بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وحكم هذا القسم التعميم بالنسبة إلى ماسئل عنه وإلى غيره من غير خلاف و إما أن يكون أعم منه فيما سئل عنه وهذا القسم محل خلاف وفيه مذاهب منها ما ذكره المصنف بقوله (حمل على عمومه ولا يخص بالسبب الذى ورد فيه وذلك مثل قول النبى صلى الله عليه وسلم حين سئل عن بئر بضاعة فقيل انك تتوضأ من بئر بضاعة وانه يطرح فيها الحيض ولحوم الكلاب وماينحى الناس فقال صلى الله عليه وسلم الماء طهور لا ينجسه شيء) (وعن احمد وقال صحيح والترمذى وحسنه قيل يا رسول الله أتتوضأ من بئر بضاعة وهى بئر يلقى فيها الحيض والنتن ولحم الكلاب فقال : إن الماء طهور لا ينجسه شيء (فهذا يحمل على عمومه ولا يختص على ما ورد فيه من السبب) وهذا لأن عدول المجيب عن الخاص المسؤول عنه إلى العام دليل ارادة العموم ولأنه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات

الواردة فى أسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الأسباب فيكون اجماعا على أن العبرة بعموم اللفظ وذلك كآية الظهار وآية اللعان وآية السرقة وحديث الدباغ الوارد كل منها فى اسباب خاصة كما تقدم ولأن الحجة قائمة بما يفيده اللفظ وهو يقتضى العموم وروده على السبب لا يعارضه ولا ينافى عمومه وإلى هذا ذهب الجمهور قال الشيخ ابو حامد والقاضى ابو الطيب والماوردى وابن برهان وهو مذهب الشافعى اه وهو قول الأكثر من الحنفية والمالكية (وقال المازنى) هو أبو ابراهيم اسماعيل بن يحيى بن عمرو بن اسحاق المزنى ، صاحب الإمام الشافعى وقال الشافعى رضى الله عنه فى صفة المزنى ناصر مذهبى كان زاهداً عالماً مجتهداً غواصاً على المعانى الدقيقة وهو امام الشافعيين وأعرفهم بطرقه وفتاويه توفى لست بقين من شهر رمضان سنة ستين ومائتين بمصر ودفن بالقرب من تربة الامام الشافعى والمزنى نسبة إلى مزينة بنت كلب قبيلة مشهورة كبيرة (وأبو ثور) هو ابراهيم بن خالد أبى اليمان الكلبى . البغدادى الجليل الجامع بين علمى الحديث والفقه أحد الأئمة المجتهديين والعلماء البارعين والفقهاء المبرزين المتفق على امامته وجلالته وتوثيقه وبراعته وهو أحد أصحاب الشافعى البغدادين رواة كتاب الشافعي القديم وهم أحمد بن حنبل وأبو ثور والكرابيسى والزعفرانى رحمهم الله وهو مع كونه من أصحاب الشافعى صاحب مذهب مستقل لا يعد تفرده وجها فى المذهب توفى فى صفر سنة أربعين ومائتين وأبو بكر الدقاق .

من أصحابنا يقصر على ماورد من السبب) وهو قول مالك قال فى الإبهاج قال امام الحرمين وهو الذى صح عندنا من مذهب الشافعى ولذلك قال الغزالى فى المنخول وقال فى مختصر التقريب والإرشاد نقل المذهبان جميعا عنه قال التاج السبكى واعلم ان الذى صح من مذهب الشافعى رضي الله عنه موافقة الجمهور خلاف ما ذكره امام الحرمين قال الامام فى كتابه الموضوع فى مناقب الشافعى رحمه الله تعالى ومعاذ الله أن يصح هذا النقل وكيف وكثير من الآيات نزلت فى أسباب خاصة ثم لم يقل الشافعى رحمه الله تعالى أنها مقصورة على تلك الأسباب قال والسبب

فى وقوع هذ الفعل الفاسد عنه أنه يقول إن دلالته على السبب أقوى لأنه لما وقع السؤال عن تلك الصورة لم يجز أن لا يكون اللفظ جوابا عنه وإلا تأخر البيان عن وقت الحاجة وأبو حنيفة عكس ذلك وقال دلالته على سبب النزول أضعف وحكم بأن الرجل لا يلحقه ولد منه وإن وطئها ما لم يقر بالولد مع قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر إنما ورد فى أمة زمعة والقصة مشهورة فى قضية عبد الله بن زمعة فبالغ الشافعى فى الرد على من يجوز إخراج السبب وأطنب فى أن الدلالة عليه لدلالة العام عليه بطريقين أحدهما العموم وثانيهما كونه واردا لبيان حكمه فتوهم المتوهم أنه يقول إن العبرة بخصوص السبب هذا حاصل ما ذكره الإمام قال وهو بليغ وأما ماذكره إمام الحرمين فلعله اطلع على نص مرجوح عنه أو غير ذلك فإن الخلاف فيه غير بعيد عن المذهب ولذا اختلف الأصحاب فى أن العرايا هل يخص بالفقراء أم يشترك فيها الأغنياء والفقراء والصحيح التعميم مع أنها وردت على سبب خاص والغرض أن الصحيح فى مذهبه موافقة الجمهور انتهى كلامه

لكن قول الإمام وعكس ذلك أبو حنيفة غير صحيح وقدمنا عن التاج نفسه فى شرح المختصر حكاية الإجماع عن القاضى وغيره على أن صورة السبب قطعية الدخول ولم يخرج أبو حنيفة السبب الخاص الذى هو ولد زمعة بل أخرج ماسواه لأن وليدة زمعة كانت أم ولد له وقدمنا ذلك عن الكمال انظر فتح القدير على الهداية ، واستدل القائل بالقصر على السبب الخاص بأنه لو عم الجواب الوارد على سبب خاص لم يكن لنقل السبب فائدة وقد دونوا الكتب فى معرفة أسباب الحديث والنزول ولجاز تخصيص السبب بالاجتهاد كغيره لأنه نسبة العام إلى جميع أفراده على السوية ولما طابق الجواب السؤال والمطابقة واجبة لأن السؤال خاص والجواب عام والجواب عن الأول بمنع الملازمة وإنما يلزم لو كانت منحصرة فى تخصيص الحكم وليس كذلك بل فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد ومعرفة أنه نص فيه وربما تكون معرفة الأسباب قرينة على فهم المراد وعن الثانى بأنه يجوز أن

يكون بعض أفراد العام يعلم دخوله تحت الإرادة قطعاً بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه ، وعن الثالث بأن معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه ، وقد حصل مع الزيادة ولا يسلم وجوب المطابقة فى العموم والخصوص والزيادة لفائدة أخرى لا تنافى المطابقة كيف لا وقد قال تعالى « وما تلك بيمينك يا موسى قال هى عصاى أتوكأ عليها وأهش بها على غنمى ولى فيها مآرب أخرى » وفى صحيح البخارى والترمذى أن النبى صلى الله عليه وسلم « سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته » قال المصنف ، والدليل على ما قلناه من أنه يحمل الجواب على عمومه ولا يقصر على السبب الذى ورد فيه

هو أن الحجة فى قول الرسول صلى الله عليه وسلم والحكم بلفظه دون السبب المسئول عنه ولو قال ذلك ابتداء وجب حمله على العموم فكذا إذا صدر وجوباً . فوجب أن يعتبر عمومه وأما الجواب المستقل المساوى للسؤال فى عمومه وخصوصه فحكمه واضح كأن يسأل ماذا على من أفطر فى نهار رمضان فيجيب بقوله من أفطر فى رمضان فعليه كفاة ككفارة المظاهر ، وماذا على من جامع فى نهار رمضان فيجيب بقوله من جامع فى نهار رمضان فعليه كفارة ككفارة المظاهر .

باب القول فى الاستثناء ، والاستثناء يجوز تخصيص اللفظ به وهو مأخوذ من قولهم ثنيت فلاناً عن رأيه إذا صرفته عنه والمستثنى مصروف عن حكم ما قبله

وقيل إنه مأخوذ من تثنية الخبر بعد الخبر ومن شرطه أى شرط صحته والاعتداد به أن يكون متصلا بالمستثنى منه لفظاً أو حكما بأن تخال بينهما فاصل بانقطاع نفس أو سعال أو عطاس أو نحوها ، واشتراط الاتصال قول الجمهور منهم الأئمة الأربعة .

وحكى عن ابن عباس رضى الله عنهما جواز تأخيره ، وفى التحرير وشرحه التقرير وعن ابن عباس جواز الفصل بشهر وسنة مطلقاً أما الشهر فنقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وقال شيخنا الحافظ لم أجد رواية الشهر وإنما وجدت رواية فيها أربعين فلعل من قال شهرا ألغى الكسر انتهى قال ولا يخفى ما فيه مع

بعده ثم أخرج عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم حلف على شيء فمضى عليه أربعون ليلة فأنزل الله تعالى « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت » فاستثنى النبي صلى الله عليه وسلم بعد أربعين ليلة ثم قال هذا حديث غريب أخرجه أبو الشيخ في تفسيره وهكذا .

ولايخفى أنه ليس في هذا عن ابن عباس أنه كان يرى ذلك أما السنة فنقلها جماعة منهم المازرى وأخرجها الحاكم في مستدركه والطبراني في الأوسط عن مجاهد عن ابن عباس قال إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثني ولو إلى سنة وإنما نزلت هذه الآية « واذكر ربك إذا نسيت » قال إذا ذكر استثنى وكان الأعمش يأخذ بهذا اللفظ عن الحاكم ثم قال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وتعقبه شيخنا الحافظ بأنه معلول بالانقطاع فإن الأعمش لم يستمعه من مجاهد وإنما سمعه من ليث بن سليم وهو ضعيف وأما مطلقاً وهو الذى يقتضيه كلام الأكثرين في النقل وصرح به بعضهم وقال السبكي وهى روايات شاذة لم تثبت عنه اه مختصرا قال ابن الهمام في الفتح واستدل المطلقون بظواهر منها أنه صلى الله عليه وسلم قال في مكة لا يختلى خلاها الحديث فقال له العباس إلا الإذخر فسكت ثم قال إلا الإذخر ومنها أنه قال في أسرى بدر لا يفلت منهم أحد إلا بفداء أو ضربة عنق فقال ابن مسعود إلا سهيل بن البيضاء فقالها وما أجيب عن هذين بأنه كان على جهة النسخ دفع بأنه بإلا وهى تؤذن باتصال ما بعدها بما قبلها وليس بلازم لأن المقصود الرفع بنفس لفظ القائل إيذاناً بأنه وافق الشرع المتجدد وفي العرفيات مثل هذا هذا كثير فيقدر له جملة تشا كل الأولى بمدلولا عليه بها كأنه قال لا يختلى خلاها إلا الإذخر ومنها ما رواه داود فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : والله لأغزون قريشاً ثم سكت ثم قال إن شاء ثم لم يغزهم ويجاب بأن كونه لم يغزهم لا يدل على أنه لم يكفر ولم يحنث وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد حلف أنه لايحلف على يمين فيرى غيرها خيراً منها إلا أتى التي هى خير منها وكفر عنها فحين رأى أن عدم غزوهم خير لم يفعل ما حلف عليه اه .

وحكى عن غيره جواز تأخيره إذا ورد معه كلام يدل على أن ذلك استثناء مما تقدم وهو أن يقول جاء فى الناس ثم يقول بعد زمان إلا زيدا وهو استثناء مما كنت قلت فأما المحكى عن ابن عباس رضى الله عنهما فالظاهر أنه لا يصح وهو بعيد .

قال الغزالى ولعله لا يصح النقل عنه إذ لا يليق بمنصبه وإن صح فلعله أراد به إذا نوى الاستثناء أولا ثم أظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه ومذهبه ان مايدين فيه العبد يقبل ظاهراً فهذا له وجه، وأما تجويز التأخير لو أصر عليه دون هذا التأويل فيرده عليه اتفاق أهل اللغة على خلافه وأيضا لو جاز الإستثناء لم يعين الله غيره على الحالف بل كان يقول استثن ولا حاجة إلى هذا التحيل ولم يقل صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل الذى هو خير كما فى صحيح مسلم مقتصراً على الأمر بالتكفير إذ لم يتعين التكفير مخلصا من عهدة اليمين بل كان يقول فليستثن أو ليكفر خصوصاً مع أختياره لهم دائما كما دلت عليها الأحاديث الصحيحة وأيضاً لم يجزم بطلاق وعتاق وكذب وصدق ولا بانعقاد ولا عقد لا مكان الاستثناء ودعوى إلحاقه بكل هذه الأمور بعد حين واللازم باطل فالملزم مثله (وذلك لأنهم لا يستعملون الاستثناء إلا متصلا بالكلام ، فهو جزء من الكلام يحصل به الإتمام فإذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدأ قال المصنف (ألا ترى أنه إذا قال جاء فى الناس ثم قال بعد شهر الا زيدا لم يعد ذلك كلاما) خرج عن أن يكون مفهوماً (فدل على بطلانه)

وأما استثناء النبى صلى الله عليه وسلم فقد كان على وجه التبرك بالاستثناء للتخلص عن الاثم والامتثال لما أمر الله به وهو قوله تعالى « واذكر ربك إذا نسيت لا أن يكون استثناء حقيقة على وجه يكون مغيراً للحكم. لطيفة. حكى أن أبا اسحاق المروزى أراد الخروج مرة من بغداد فاجتاز فى بعض سككها به رجل على رأسه باقلا وهو يقول لآخر معه لو صح مذهب ابن عباس لما قال الله لأيوب

عليه السلام وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث بل كأن يقول استثن ولا حاجة إلى التحيل فى البر فقال أبو اسحاق بلدة فيها رجل يحمل البقل وهو يرد على ابن عباس لا يستحق أن يخرج منها . لطيفة أخرى . كان الربيع حاجب المنصور معادياً لأبى حنيفة فقصد أن يرميه عنده فقال له إنه يخالف جدك ابن عباس فى قوله إن الاستثناء لا يشترط اتصاله فقال أبو حنيفة يا أمير المؤمنين ان الربيع يزعم أنه لا بيعة لك فى رقاب جندك لأنهم يحلفون لك ثم يرجعون بمنازلهم ويستثنون فتبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال يا ربيع لا تتعرض لأبى حنيفة فلما خرج قال له الربيع أردت قتلى قال لا ولكنك الذى أردت قتلى فخاصتك وخاصت نفسى .

وما حكى عن غيره خطأ لأنه لو جاز ذلك على الوجه الذى قال لجاز ان يؤخر خبر المبتدإ ثم يخبر به مع كلام يدل عليه بأن يقول زيد ثم يقول بعد حين قائم ويقرنه بما يدل على أنه خبر عنه ، واللازم باطل فالمزم مثله فيثبت المدعى وبيان الملازمة اشتراكهما فى كون كل واحد منهما جزأ من الكلام يحصل به الإتمام فإذا انفصل لم يكن اتماما وبيان بطلان اللازم ماذكره المصنف بقوله وهذا مما لا يقوله أحد وأيضاً لا يعد كلاما فى اللغة فبطل)

﴿ فصل ﴾ ويجوز أن يتقدم الاستثناء أى المستثنى منه كما يجوز أن يتأخر كقول الكميت ومالى إلا آل أحمد شيعة ومالى إلا مشعب الحق مشعب) الأصل ومالى شيعة إلا آل أحمد ومالى مشعب إلا مشعب الحق ومشعب الطريق والشيعة الأعوان قال ابن عمرون هذا البيت مشكل لان العامل فى شيعة الابتداء وهو لا يعمل فى المستثنى وإنما هو مستثنى من الضمير الذى فى الجار والمجرور فلم يتقدم المستثنى على المستثنى منه قيل جزمه بكون شيعة مبتدأ مردود بل الأرجح أنه فاعل لاعتماد الظرف فقد أمكن أن يكون كل شىء فى موضعه اهـ .

﴿ فصل ﴾ يجوز الاستثناء من جنسه كقولك رأيت الناس الا زيدا وكذلك استثناء بعض ما دخل تحت الأسم كقولك رأيت زيداً الا وجهه وأما الاستثناء من غير الجنس فهو مستعمل وقد ورد به القرآن والأشعار قال الله عز وجل «فسجد

الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس فاستثنى ابليس من الملائكة وليس من الملائكة لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن أمر ربه قال الشاعر .

وقفت فيها أصيلا لا أسائلها ... أعيت جوابا وما بالربع من أحد

إلا أوارى لأيا ما أبينها ... والنؤى كالحوض بالمظلومة الجلد

قوله أصيلا يروى أصيلالا كى أسائلها وأصيلانا بالنون وهو مصغر أصلان وهو جمع أصيل كرغيف ورغفان وقيل هو مفرد كغفر وهو الصحيح لأن جمع الكثرة إذا صغر رد إلى مفرده وقوله أعيت جوابا يعنى لم تعرف وجه الجواب والربع المنزل والا أوارى يروى بالنصب على الاستثناء المنقطع كما هو الشاهد فى البيت وبالرفع على أنه بدل من موضع قوله من أحد الواقع فاعلا للظرف قال الشمبرى فى شرح أبيات الكتاب الأوارى محابس الخيل واحدها أرى وهو من تأريت المكان إذا تجشأت به واللأى البطء والمغنى ابينها بعد لأى لتغيرها والنؤى حاجز حول الخباء يدفع عنه الماء ويبعده وهو ثابت إذا بعدت وشبهه فى استدارته بالحوض والمظلومة أرض حفر فيها الحوض لغير اقامة لأنها فى فلاة فظلمت بذلك لأن معنى الظلم وضع الشىء فى غير موضعه وإنما أراد أن حفر الحوض لم يعمق فذلك أشبه للنؤى به ولذلك جعلها جلدا وهى الصلبة اه .

والبيتان من قصيدة للنابغة الذبيانى يعتذر فيها للنعمان بن المنذر وكان واجدا عليه اه .

(فاستثنى الأوارى من الناس) وهى من خلاف جنسه وههنا شبهة مشهورة وهى أنك إذا قلت قام القوم الا زيدا فلا شك أنك أثبت القيام للقوم الذين من جملتهم زيد وقولك الا زيداً نفى لحكم القيام عنه وهو تناقض ودفع بوجوه أحدها أن زيدا غير داخل فى القوم بل القوم عام مخصص بمعنى أن المتكلم أراد بالقوم جماعة ليس منهم زيدا فقوله الا زيدا قرينة للسامع على مراد المتكلم ثانيها أن المستثنى والمستثنى منه وأداة الاستثناء بمنزلة اسم واحد فقولك له على عشرة

إلا واحد بمعنى له على تسعة فلا دخول ولا اخراج وثالثها وهو الحق فى الجواب أن المراد بالقوم مثلا معناه الحقيقى ثم اخرج بالاستثناء منه زيد لكن الاسناد بعد الاخراج فقولك قام القوم الازيدا بمنزلة قولك القوم المخرج منهم زيد قاموا وذلك لأن المنسوب إليه الفعل وإن تأخر عنه لفظا لكن لا بد له من التقديم وجودا على النسبة التى يدل عليها الفعل وهذا يقتضى حصول الدخول والاخراج قبل النسبة فلا تناقض اه .

وهل هو يعنى . الاستثناء من غير الجنس (حقيقة أم لا فيه وجهان) فى الحواشى الأزميرية قد اشتهر فيما بينهم أن الاستثناء حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع وقيل حقيقة فيهما اما بطريق الاشتراك المعنوى أو الاشتراك اللفظى وقال التفتازانى هذا الخلاف فى صيغ الاستثناء وأدواته من الا ونحوها وأما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية فى المتصل والمنقطع ومجاز لغوى فيهما لأنه فى اللغة مشتق من الثنى فيقال ثنى عنان فرسه إذا منعه عن المضى فى الصوب الذى هو متوجه اليه ثم اطلق فى عرفهم على كل من القسمين ولكن الظاهر من كلام الكشف والتوضيح أن هذا الخلاف فى لفظ الاستثناء لا فى الصيغ اه أقول وهو ظاهر كلام المصنف أيضاً فى الاستدلال على كونه مجازا فى المنقطع من قوله إنه مشتق من قولهم ثنيت عنان الدابة إذا صرفته الخ .

(ومن أصحابنا من قال هو حقيقة) فى المنقطع أيضا فيكون الاستثناء مشتركا بينهما معنى على ما ذهب اليه البعض أو لفظاً على ما ذهب اليه البعض الآخر وعلى الأول يمكن جمعهما فى حد واحد فيقال حقيقة المستثنى مطلقاً هو المذكور بعد إلا وأخواتها مخالفاً لما قبلها نفياً أو اثباتا وعلى الثانى لا يمكن جمعهما فى حد واحد لاختلافهما ماهية وذلك لأن الحد مبين للماهية بذكر جميع أجزائها مطابقة أو تضمنا والمختلفان فى الماهية لا يتساويان فى جميع أجزائها حتى يجتمعان فى حد ودليل اختلافهما أن أحدهما مخرج والآخر غير مخرج فيحد كل باعتبار خصوصه (ومنهم من قال هو) أى الاستثناء من خلاف الجنس (مجاز وهذا الأظهر لأن

الاستثناء مشتق من قولهم ثنيت عنان الدابة إذا صرفتها) أى منعتها عن المسير فى الصوب الذى هى متوجهة إليه .

أو من ثنيت الخبر بعد الخبر وهذا لا يوجد إلا فيما دخل فى الكلام ثم يخرج منه) وأيضاً سبق الفهم إلى المتصل بدون قرينةوتوقفه عليها فى المنقطع دليل على كونه مجازا فيه ولذا حمل علماء الأمصار على المتصل دون المنقطع إذا أمكن المتصل فقالوا فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا ابليس معناه فسجد الملائكة ومن أمر بالسجود إلا ابليس وفى قول القائل له عندى مائة درهم وثوب معناه إلا قيمة ثوب، ولو كان ظاهراً فيهما لما ارتكبوه فعلم أنه مجاز فيه لا حقيقة بأحد الطريقين واعلم أنهم اتفقوا على بطلان استثناء الكل من الكل بلفظه والأكثر من الكل والمساوى من المساوى مفهوما نحو عبيدى أحرار الا مما ليكى واتفقوا على جواز استثناء الأقل من الأكثر واختلفوا فى جواز الأكثر مع بقاء الأقل وهو ما ذكره المصنف بقوله

(فصل ويجوز أن يستثنى الأكثر من الجماعة) المتناولة للأكثر والباقى بعد الاستثناء نحوله على عشرة إلا تسعة وكذا المساوى للباقى بعد الثنيا وهو قول الأكثر .

وقال الإمام (أحمد) بن حنبل والقاضى أبو يوسف (لا يجوز) استثناء الأكثر من الباقى وقولنا من الباقى متعلق بالأكثر . وصلة الاستثناء محذوف أى لايجوز استثناء الأكثر من الباقى من المجموع المتناول لهما نحو أنت طالق ثلاثاً إلا اثنين . (وهو قول القاضى أبى بكر الأشعرى وابن درستوريه) هو عبد الله أبو محمد بن جعفر بن درستوريه بضم الدال والراء المهملتين ابن المرزبان النحوى أحد من اشتهر وعلا قدره وكثر علمه صحب المبرد وابن قتيبة وأخذ عنه الدار قطنى ولد سنة ثمان وخمسين ومائتين ومات سنة سبع وأربعين وثلثمائة كذا فى مفتاح السعادة قال فى روضة الناظر . ولنا يعنى فى بطلان استثناء الأكثر من الأقل أن الاستثناء لغة وأهل اللغة نفوا

ذلك وأنكروه قال أبو اسحاق الزجاج لم يأت الاستثناء إلا فى القليل من الكثير وقال ابن جنى لو قال قائل له على مائة إلا تسعة وتسعين ما كان تكلما بالعربية وكان كلامه عيا من الكلام ولكنة وقال القتيبي يقال صمت الشهر كله إلا يوما واحداً ، ولا يقال صمت الشهر إلا تسعة وعشرين يوما ويقول لقيت القوم جميعهم إلا واحداً أو اثنين ولا يجوز أن يقال لقيت القوم إلا أكثرهم إذ ثبت أنه ليس من اللغة فلا يقبل وأما الآية التى احتجوا بها يعنى آية فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين وآية إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين فقد أجيب عن احتجاجهم بأجوبة منها أنه استثنى فى احدى الآيتين المخلصين من بنى آدم وهم الأقل وفى الأخرى استثنى الغاوين من جميع العباد وهم الأقل فإن الملائكة العباد من عباد الله .

قال الله تعالى : بل عبـاد مكرمون وهم غير غاوين ومنها أنه استثناء منقطع فى قوله الا من اتبعك من الغاوين بمعنى لكن بدليل أنه قال فى آية أخرى وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم وأما البيت يعنى قوله : أو التى نقصت تسعين من مائة ثم ابعثوا حكما بالحق قواما

فليس فيه استثناء مع أنه قال ابن فضالة هذا بيت مصنوع ولم يثبت عن العرب وأما القياس فى اللغة فغير جائز ولو كان جائزاً فهو جمع بغير علة اهـ . والدليل على جوازه أن القرآن ورد به .

قال الله تعالى : إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين . فمن فى قوله من الغاوين بيانية فاستثنى الغاوين وهم أكثر النـاس بدليل قوله تعالى : « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين . ولا تجد أكثرهم شاكرين ولكن أكثرهم لا يفعلون لا يؤمنون » ثم قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاستثنى الغاوين من العباد واستثنى العباد من الغاوين وأيهما كان أكثر فقد استثناه من الآخر ، وأما الجواب المتقدم عن الآية والذى بعد فضعيفان أما الأول فلأن المحاورة إنما وقعت فى ذرية آدم الذى أخرج من الجنة بدليل قوله : أنظرنى إلى يوم يبعثون يعنى بنى آدم

قال انك من المنظرين قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين واذا كان الكلام فى ذرية آدم لم يصح ضم الملائكة إليهم حتى يكون الغاوين بالنسبة لهم والى بقية بنى آدم قليلا وأما الثانى فلأن الأصل فى الاستثناء الاتصال وقوله وما كان لى عليكم من سلطان أى بالجبر والقهر القدرى بل لله تعالى وذلك لا ينفى سلطانه بالإغواء والوسوسة وهو المراد بالسلطان المثبت له بقوله إن عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين أى فلك عليهم سلطان بالإغواء والوسوسة بدليل قوله عز وجل واجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم فى الأموال والأولاد وعدهم وفى فتح القدير رداً على القائلين بعدم صحة استثناء الأكثر من الأقل قلنا لا نسلم عدم ثبوته لغة وما ذكرتم من التأويل ممنوع لو سلم مع ما فيه فى الحديث الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه عز وجل يا عبادى كلكم جائع إلا من أطعمته يا عبادى كلكم عار إلا من كسوته ، ولو سلم فعدم السماع فى تركيب معين لا يستلزم عدم صحة استعماله ألا ترى أنه لم يسمع له مائة إلا ثمناً وسدس ثمن وسائر الكسور مع أنه يجوز استعمالها .

قال ابن بدران : والجواب الصحيح عن الآية هو أن المنع من استثناء الأكثر انما يكون إذا صرح بعدد المستثنى منه أما إذا لم يصرح به فهو جائز بالاتفاق كما إذا قال خذ ما فى هذا الكيس من الدراهم الا الزيوف وكانت أكثر والآية من هذا الباب لم يصرح فيها بعدد المستثنى منه بل قال إن عبادى وهو مقدار غير معين بخلاف له عندي مائة الا تسعين فهذا هو النوع وهذا هو الجواب عن البيت بتقدير ثبوته إذ ليس فيه صيغة استثناء اه . وهذا مردود لأنه إذا كان المنع لأن أسماء العدد نصوص فلو جاز الاستثناء لخرجت عن نصوصيتها فيرده قوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاماً ، وقد أجمع الفقهاء على لزوم درهم فى له على عشرة دراهم الا تسعة والاستقباح المذكور عن الزجاج وابن جنى وغيرهما لأجل التطويل مع امكان الاختصار (فصل) (إذا تعقب الاستثناء جملا عطف بعضها على

بعض) بالواو ونحوه من الفاء وثم فلا خلاف فى جواز رجوعه الى جميع الجمل المتقدمة أو الى الأخيرة خاصة وانما الخلاف فى الظهور عند عدم القرينة المعينة فعند الشافعى (رجع ذلك) أى الاستثناء المعقب للجمل المذكورة (للجميع) أى الى كل واحد منها الا أن يدل الدليل على عدم رجوعه الى البعض فلا يرجع وذلك لأن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا ولأن العطف يصير المتعدد كالمفرد فلا فرق بين قولنا . اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الامن تاب ولأن الاستثناء صالح للجميع فالقول بصرفه إلى البعض تحكم وأجيب عن الأول بأن لا نسلم المساواة مطلقاً لجواز أن يكون للاستقلال مدخل فى منع الصرف إلى الكل والثانى بأنه قياس الجمل على المفرد مع الفارق ، وعن الثالث بأن صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فإنه صالح للجميع وليس بظاهر فيه .

وذلك مثل قوله عز وجل والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا) فهٰهنا الاستثناء قد تعقب ثلاث جمل وقد رجع إلى الجملتين الأخيرتين أعنى ولا تقبلوا وأولئك هم الفاسقون حتى قبلت شهادتهم ورفع فسقهم بعد التوبة وإنما لم يرجع إلى الأولى أيضاً لمانع وهو أن الجلد حق الآدمى فلا يسقط بالتوبة وإنما يسقط بإسقاط المستحق من الآدميين (وقال أصحاب أبى حنيفة يرجع) الاستثناء ظاهراً (إلى ما يليه) وهو قول أبى على الفارسى من النحاة وذلك لأن الرجوع إلى الجملة الأخيرة متحقق على التقديرين وإلى غيرها محتمل وبيانه أن الاستثناء لكونه غير مستقل يقتضى مرجعا بالضرورة وما وجب ضرورة يقدر بقدرها ويكفى فيها الرجوع جملة واحدة ثم الأخيرة هى المتحققة لكونها مرجعاً على التقديرين أى سواء رجع إليها فقط أو رجع إلى الجميع فيحمل عليها لتيقنها ولايحمل

على ماعداها لكونه محتملا واندفاع الضرورة بالأخيرة فقط وأيضا حكم الأولى ظاهر فى الثبوت عموما ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للأخيرة فقط وإذا كان الرفع مشكوكا فلا يعارض فى الظاهر بخلاف الأخيرة فقط لأنه متأخر عن الأول بالأخذ فى جملة أخرى فلا يتعلق بما عداها وهذا يدل على عدم تعلقه بما عدا الأخيرة فإن قلت الاتصال بالعطف موجود أجيب بأن الاتصال بالعطف فقط ضعيف لايكفى لتعلق الاستثناء لوجوده مع الصارف عنه فيعتبره بدليل موجب لاعتبار هذا الاتصال اه من مسلم الثبوت وشرحه وغيرهما (وقال القاضى) أبو بكر الباقلانى والإمام الهمام حجة الإسلام الغزالى (يتوقف فيه ولا يرد إلى شىء منهما) أى الجملتين لعدم العلم بأنه حقيقة فى أيهما أو فى الكل وقال المرتضى من المعتزلة بالاشتراك فيهما فيتوقف إلى ظهور القرينة قال شارح المختصر وهذان القولان الوقف والاشتراك يوافقان لنا فى الحكم لأنهما قاضيان بالتعلق بالأخيرة وبالوقف فى غيرها إلى أن يقوم دليل وإن خالفانا فى المأخذ لأن مأخذهم فى تعيين الأخيرة التيقن به فإنه إن كان لها خاصة فظاهر وإن كان للكل فلها أيضا ولا احتمال لما عداها من غير قرينة وكذا فى الاشتراك وأما عندنا فالمأخذ الظهور فى الأخيرة كذا فى مسلم الثبوت وشرحه (والدليل على ما قلناه) من رجوع الاستثناء الى الجميع الا اذا قام الدليل على خلافه (هو أن الاستثناء كالشرط فى التخصيص ثم الشرط يرجع الى الجميع كما اذا قال امرأتى طالق وعبدى حر ومالى صدقة ان شاء الله فكذلك الاستثناء) ورد بأنه قياس فى اللغة وقد نهينا عنه وان قالوا وجدنا محاورات المخصصات على نمط واحد فلا قياس قلنا ليس كذلك بل الشرط للحكم التعليقى بخلاف الاستثناء فإنه تنجيزى ألا ترى أن الشرط قد يفيد انتفاء الجزاء بالكلية والاستثناء ليس كذلك ودعوى الاستقراء فى الجنس من غير استقراء هذا النوع منه لايصح بل لابد فى استقراء الجنس من استقراء كل نوع فليس الا القياس على أن الشرط مقدم تقديراً لأن له صدارة الكلام باتفاق النحاة

فيصح تعلقه بالأول لأنه مقارن له تقديراً بخلاف الاستثناء فإنه مؤخر لا يتعلق الا بما يليه فقياسه على الشرط قياس مع الفارق فإن قيل الشرط يقدم على ما يرجع اليه فلو كان للأخيرة قدم عليها فقط دون الجميع وان كان تقدم للكل على الكل فلا يلزم من التقدم التقدم على الكل ولا الرجوع اليها فلا يصلح ما ذكرتم فارقا قيل في الجواب ان الشرط لما زال عن مكانه واستدعى التقدم لم تتيقن الأخيرة بالاتصال لأنه زال هذا اللصوق فيتقدم على الجميع دفعاً للترجيح بلا مرجح فإنه لو تقدم على البعض دون البعض وبعد زوال المكان نسبه إلى الكل على السوية يلزم الترجيح من غير مرجح فقدم على الكل فتم الفارق اه من مسلم الثبوت وشرحه وفي التقريب وشرحه (تنبيه) بنى على الخلاف في عوده على الأخيرة فقط إلا لدليل أو على الجميع إلا لدليل وجوب رد شهادة المحدود في قذف . عند الحنفية إذا تاب بأن أكذب نفسه في قذفه عند من قذفه ، وأصلح عمله على ماهو الأشبه لقصر إلا الذين تابوا على ما يليه وهو وأولئك هم الفاسقون فينتفي عنه الفسق لا غير ويبقى ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً على حكمه خلافا للشافعي ومالك وأحمد فإنهم ردوا الاستثناء إلى ما يليه مع لاتقبلوا فينتفي عنه الفسق وتقبل شهادته ولولا منع الدليل من تعلقه بالأول أي فاجلدوهم تعلق به أيضاً عندهم لأن عوده الى الكل عندهم ليس بقطعي بل ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل على ذلك وقد وجد هنا ذلك فإن الجلد فيه حق الآدمي وهو راجح على حق الله عندهم حتى يسقط بعفوه عنه فلا يسقط بالتوبة اه قال في مسلم الثبوت وشرحه أقول إنما يتم ما ذكر ويورث فارقاً يعني قوله لولا منع الدليل لم يكن عدم قبول الشهادة من تمام الحد وهو ممنوع بل الحد عندنا الجلد مع عدم قبول الشهادة وهو مناسب لشرعه حداً لأن شرعه للزجر وهو أيضاً زاجر بل هو أشد من الضرب عند أصحاب المروءة ثم الجريمة صدرت من اللسان فيناسب الزجر عليه فيجعل ما صدر عن لسانه مثل ما صدر عن البهيمة وهذا مثل حد السرقة فإنها صدرت عن اليد فشرع الحد فيها وأمر بالقطع اه (فصل ـ وإن

دل الدليل على أنه لا يجوز الرجوع إلى جملة من الجمل المذكورة كما فى آية
القذف فإن الدليل دل على أنه لا يجوز أن يرجع الاستثناء فيها الى الحد)
لأنه حق الآدمى فلا يسقط بالتوبة وانما يسقط بإسقاط المستحق من
الآدميين (رجع الى ما بقى من الجمل) المذكورة (وكذلك اذا اتعقب الاستثناء
جملة واحدة ودل الدليل على أنه لا يجوز رجوعه الى بعضها كقوله عز وجل
وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة الى قوله الا أن
يعفون) يعنى المطلقات والمعنى الا أن تترك المرأة نصيبها من الصداق فتهبه
الزوج فيعود جميع الصداق الى الزوج وانما يصح عفو المرأة اذا كانت ثيباً
بالغة من أهل العفو عن نصيبها للزوج أو يعفو وليها اذا كانت صغيرة ويكون
الولى أباً أو جداً لأن غيرهما لا يزوج الصغيرة كما هو مذهب الشافعى رحمه الله
ولذا قال (فإنه قد دل الدليل على أن الاستثناء لا يجوز رجوعه الى الصغار
والمجانين فيرجع الى ما بقى من الجملة لأن ترك الظاهر فيما قام عليه الدليل لا يوجب
تركه فيما لم يقم عليه الدليل) باب التخصيص بالشرط (واعلم أن الشرط
ما لا يقع المشروط الا به) هذا تعريف لشرط الصحة قال فى جمع الجوامع
وشرحه للجلال المحلى الثانى من المخصصات المتصلة الشرط بمعنى صيغته وهو أى
الشرط نفسه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم .

ثم قال الجلال ثم هو عقلى كالحياة للعلم وشرعى كالطهارة للصلاة وعادى
كنصب السلم لصعود السطح ولغوى وهو المخصص كأكرم بنى تميم إن جاءوك
أى الجائين منهم فينعدم الإكرام المأمور به بانعدام المجيء ويوجد بوجوده
إذا امتثل الأمر وهو أى الشرط المخصص كالاستثناء اتصالا اه . فعرف
الشرط بجميع أنواعه ثم ذكر أن المخصص نوع واحد منها وهو اللغوى
قال العلامة الشرقاوى فى حاشيته على التحرير ما واقعة على خارج من الماهية
فلا يكون التعريف شاملا للركن فاحترز بالقيد الأول عن المانع فانه لا يلزم
من عدمه شيء وبالثانى عن السبب فإنه يلزم من وجوده الوجود وبالثالث
وهو قولنا ولا عدم عن المانع باعتبار وجوده فإنه يلزم منه العدم فللمانع

اعتباران حيث خرج أولا بقوله ما يلزم من عدمه العدم باعتبار عدمه ، وثانياً بقوله ولا عدم باعتبار وجوده والقيد الرابع وهو قولنا لذاته راجع لشقى الإثبات والنفى فاحترز به بالنسبة للأول عن المانع إذا قارن عدمه عدم الشرط فانه يلزم حينئذ من عدمه العدم لكن لذاته بل لعدم الشرط الذى قارنه فعدم المانع وحده خرج بقولنا ما يلزم من عدمه العدم وعدم المانع مع عدم الشرط خرج بقولنا لذاته وبالنسبة للثانى عما إذا قارن الشرط السبب فيلزم الوجود كوجود الحول الذى هو شرط لوجوب الزكاة مع النصاب الذى هو سبب له وعما إذا قارن المانع كالدين على القول بأنه مانع من وجوب الزكاة فيلزم العدم لكن لزوم الوجود أو العدم فى ذلك لوجود السبب والمانع لا لذات الشرط ومن المعلوم أنه بالنسبة للشق الثانى للادخال أى إدخال الشرط المقارن للسبب أو المانع والقيود السابقة فى التعريف للاخراج ولا محذور فى ذلك وأن الاحتراز لما يكون عن الدخول يكون عن الخروج فقولنا عما إذا قارن الشرط السبب فيه تساهل والأصل عن الخروج الشرط الفارق لما ذكر هذا والأولى فى القيد الأخير وهو قولنا لذاته أن يقال فيه إنه للبيان ودفع توهم لزوم الوجود مثلا من وجود الشرط إذا قارن السبب مع أن ترتب الوجود حينئذ على وجود السبب لا على وجود الشرط وكذلك إذا قارن المانع فان ترتب العدم حينئذ على وجود المانع لا على وجوده . فالوجود لم يلزم من وجود الشرط ولا العدم من وجوده أيضاً لا يقال بل لزم ما ذكر من وجوده إذ لا معنى للزوم إلا عدم الانفكاك وهو متحقق فان الوجود والعدم لم ينفكا عن وجوده فى الصور المذكورة لأنا نقول انما يصح هذا لو عبروا بقولهم ولا يلزم وجوده وجود ولا عدم لكنهم عبروا بقولهم ولا يلزم من وجوده وجود الخ فاتوا بمن الإبتدائية الدالة على أن اللزوم ناشىء عن وجوده وبواسطته .

وقد علم أنه لا دخل لوجود الشرط فى الوجود ولا فى العدم فى الصور المذكورة انتهى كلامه نقلا عن حواشى جمع الجوامع .

وقد ثبت بدليل منفصل كاشتراط القدرة فى العبادات الثابت بقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها ونحوه (واشتراط الطهارة فى الصلاة الثابت بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الآية (وقد دخل ذلك) يعنى الشرط فيما ذكرنا من تخصيص العموم وقد يكون متصلا بالكلام وذلك يعنى الشرط .

(قد يكون بلفظ الشرط كقوله تعالى « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً وقد يكون بلفظ الغاية كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون . (ويجوز تخصيص الحكم بالجميع فيكون الصيام لمن لم يجد الرقبة والقتل لمن لم يؤد الجزية) .

فصل يجوز أن يتقدم الشرط فى اللفظ ويجوز أن يتأخر كما يجوز فى الاستثناء ولهذا لم يفرق بين قوله أنت طالق إن دخلت الدار وبين قوله إن دخلت الدار فأنت طالق) . (فصل إذا تعقب الشرط جملا) عطف بعضها على بعض .

(رجع ذلك إلى جميعها) ولا خلاف للأئمة فى ذلك إذا كان المعلق عليه غير مشيئة الله تعالى ونحوه من الملائكة والجن (كما قلنا فى الاستثناء ولهذا إذا قال امرأتى طالق وعبدى حر إن شاء الله لم تطلق المرأة ولم يعتق العبد وفى فتح القدير على الهداية ومذهب الشافعى كمذهبنا فى أنه إذا قال متصلا بقوله طالق أو حرة ان شاء الله لايقع الطلاق والعتاق ، وقال مالك وأحمد فى ظاهر الرواية عنه يتنجزان لأنه علقهما بشرط محقق لأنه لولم يشأ الله كلا من طلاقها وعتاقها لم يمكنه التلفظ به ويوضحه أنه اذا أراد صدور اللفظ منه فقد شاء الله صدوره وان أراد وجود الطلاق والعتاق . فقد حكمت الشريعة أنه اذا صدر اللفظ وجب كل منهما وان أراد ما يكون من المشيئة فيما بعد فمشيئته قديمة عند أهل السنة والجماعة فظنها أنها تتجدد محال والحجة لنا ما روينا وبينا من المعنى يعنى قوله سابقا أخرج أصحاب السنن الأربعة من حديث أيوب السختيانى عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فقال ان شاء الله فقد استثنى لفظ

النسائى ولفظ الترمذى فلا حنث عليه وأخرجه أحمد والنسائى وابن ماجه وقال الترمذى حسن غريب قال والجواب عن متمسكه أنه لم يعلقه بمحقق لأنه لا يمكنه الاطلاع على مافى مشيئة الله تعالى ونختار أنه أراد تعليق وجود الطلاق والعتاق بمشيئة الله تعالى وقوله فقد حكمت الشريعة الخ ليس على اطلاقه اذ التعليقات من نحو أنت طالق ان قدم زيد أو ان دخلت الدار وجد فيه لفظ الطلاق ولم تحكم الشريعة بوقوعه فى الحال بالإجماع ومانحن فيه من هذا القبيل اه صحيفة مائة وستة وأربعين من فصل الاستثناء من الجزء الثالث (فصل : فأما اذا دخل الشرط فى بعض الجمل المذكورة دون بعض لم يرجع الشرط الأول الا الى المذكورة وذلك مثل قوله تعالى أسكنوهن) يعنى المطلقات المعتدات سواء كن رجعيات أو بائنات حائلات كن أو حوامل (من حيث سكنتم من وجدكم) أى من وسعكم أى مما تطيقونه (الى قوله تعالى وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فشرط الحمل فى الإنفاق دون السكن فيرجع الشرط الى الإنفاق) وتكون المبتوتة الحامل لها السكنى ولا نفقة لها وهو قول الشافعى رحمه الله تعالى وأبو عبيدة وهو لا يتم على النافين لمفهوم المخالفة فإن قيل فما فائدة الشرط حينئذ قلنا ذكروا فيه فائدتين احداهما أن مدة الحامل تطول فى الغالب فربما يظن ظان أن النفقة تسقط اذا مضى مقدار ثلاث حيض فأزال الله تعالى ذلك وأفاد أن نفقة الحامل مستحقة على الزوج مع بقاء العدة وان طالت المدة ذكر ذلك أبو بكر الرازى والزمخشرى والثانية أن الحمل قد يكون له مال فيشتبه علينا هل النفقة فى ماله أو على الزوج فأفادنا الله تعالى أنها على الزوج لا فى مال الحمل (وهكذا لو ثبت الشرط بدليل منفصل فى بعض الجمل لم يجب اثباته فيما عداه) أى ماعدا بعض الجمل بدليل (كقوله عز وجل والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء الى قوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن فإن الدليل قد دل على أن الرد فى الرجعيات) وهو قوله تعالى الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان الى قوله تعالى فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح

زوجاً غيره والمراد به الطلقة الثالثة (فيرجع ذلك) وهو الضمير فى قوله وبعولتهن (الى الرجعيات ولايوجب ذلك)أى رجوع الضمير الى ذلك الخاص من العام .

(تخصيص أول الآية) بذلك الخاص (وهكذا إذا ذكر) الشارع (جملا) أمرية (عطف بعضها على بعض لم يقتض الوجوب فى الجميع أو يقتض العموم فى الجميع ثم دل الدليل على أنه لم يرد بالأمر الوجوب أو فى بعضها ليس على العموم لم يجب حمله فى الباقى على غير الوجوب ولا على غير العموم) اعلم أنه إذا ذكر جملا وعطف بعضها على بعض وقام الدليل على أن الجملة الأولى منها للوجوب أو على العموم أو على الأولى منها ليست للوجوب أو ليست على العموم لم يقتض عطف الجملة أو الجمل اللاحقة واقترانها بها الوجوب فى الباقى أو العموم فيه أو عدم الوجوب فى الباقى أو عدم العموم فيه لأن مجرد القران فى الذكر لا يوجب القران فى الحكم بل ذلك موقوف على الدليل وبهذا ظهر فى عبارة المصنف شيء وصحة العبارة أنه يحذف منها قوله لم يقتض الوجوب فى الجميع أو العموم فى الجميع ويقتصر على قوله ثم قام الدليل على أنه الخ وهو كلام تام أو يكون المعنى لم يقتض ظاهر الأمر فيها الوجوب فى جميعها أو يقتض ظاهر جميع الجمل العموم فى الجميع وهو احتراز عما إذا اقتضى ظاهر جميع الأمر فيها الوجوب فى جميعها أو العموم فى الجميع فإنه لا كلام حينئذ فى حمل جميعها على الوجوب أو على العموم وإنما الكلام عند تجردها عما يقتضى ذلك لكن كلامه قاصر عن إفادة هذا المعنى

وذلك مثل قوله تعالى كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده فامر بالأكل وايتاء الحق والأكل لايجب أى مطلقه (والإيتاء واجب والأكل عام فى القليل والكثير والإيتاء خاص فى خمسة أوسق بحديث ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة فما قام عليه الدليل خرج من اللفظ وبقى الباقى على ظاهره) والحاصل أن هذه المسألة من تفريعات قاعدة القران فى الذكر لا يوجب القران فى الحكم (فصل وهكذا كل شيئين قرن بينهما فى ثم اللفظ يثبت لأحدهما

حكم بالإجماع لم يجز أن يثبت ذلك الحكم للآخر من غير لفظ يوجب التسوية بينهما أو علة توجب الجمع بينهما فيعطف واجب على مندوب أو مباح أو عكسه (ومن أصحابنا من قال) وهو المزنى ومن الحنفية أبو يوسف (إذا ثبت لأحدهما حكم يثبت لقرينه مثله) ومن أمثلته حديث أبى داود «لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ولا يغتسلان فيه من الجنابة» فالبول ينجسه بشرطه وهو كون الماء قليلا دون القلتين أو تغير على مذهب الشافعى رحمه الله تعالى وتلك حكمة النهى وقال أبو يوسف فكذا الاغتسال فيه للقران بينهما فى الحكم الذى يتشاركان فيه وهو النهى المذكور والذى لم يذكر وهو التنجيس بهما ووافقه أصحابه فى الحكم لدليل غير القران وخالفه المزنى فيه لما ترجح على القران فى أن الماء المستعمل طاهر لا ينجس ويكفى فى حكمة النهى ذهاب الطهورية (وهذا غير صحيح لأن الحكم الذى ثبت لأحدهما بدليل يخصه من لفظ أو إجماع وذلك غير موجود فى الآخر فلا يوجب التسوية إلا بعلة تجمع بينهما) (باب القول فى المطلق والمقيد)

قال التاج فى الإبهاج المطلق ينقسم إلى حقيقى وإضافى أما : الحقيقى فهو المطلق من كل وجه وقد يقال المطلق على الاطلاق وهو المجرد عن جميع القيود الدالة على ماهية الشىء من غير أن يدل على شىء من أحوالها وعوارضها وأما الإضافى فى مثل قولك أعتق رقبة واضرب رجلا فليس هو مطلقاً من كل وجه بل هو دال على واحد شائع فى الجنس وهما قيدان زائدان على الماهية وهذا مطلق بالنسبة إلى قولنا رقبة مؤمنة . ومقيد بالنسبة إلى اللفظ الدال على ماهية الرقبة من غير أن يكون فيها دلالة على كونها واحدة أو كثيرة شائعا فى الجنس أو معينا وإذا عرفت انقسام المطلق إلى قسمين فاعلم أن المقيد ينقسم أيضا إلى قسمين مقابلها فالمقيد من كل وجه على الاطلاق هو اللفظ الذى لا اشتراك فيه اصلا كأسماء الأعلام وأما المقيد من وجه دون وجه فنحو رقبة مؤمنة ورجل عالم (واعلم) أن تقييد تقيد العام بقيد يفيد عموما بدليا وهو المطلق وتسميته عاماً باعتبار أن موارده غير

منحصرة وليس بعام حقيقة (يوجب) التخصيص كما يوجب الشرط والاستثناء ذلك وعبارة جمع الجوامع مع شرحه مسألة المطلق والمقيد كالعام والخاص فما جاز تخصيص العام به يجوز تقييد المطلق بهوما لافلا فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب وبالسنة والسنة بالسنة وبالكتاب وتقييدها بالقياس والمفهومين .

وفعل النبي عليه الصلاة والسلام وتقريره بخلاف مذهب الراوى ذكر بعض جزئيات المطلق على الأصح فى الجميع اه ثم ذكر ما يزيد به المطلق والمقيد على العام فانظره كقوله تعالى فى كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة فإنه لو اطلق لعم المؤمنة والكافرة فلما قيده بالمؤمنة وجب التخصيص فإن ورد الخطاب مطلقا لامقيدله حمل على اطلاقه وان ورد مقيد الا مطلق له حمل على تقييده وان ورد مطلقا فى موضع ومقيدا فى موضع آخر فذلك على أقسام لأنهما إما أن يتحدا فى السبب والحكم أو يتحدا فى الحكم لا فى السبب أو يتحدا فى السبب لا فى الحكم وفى كل اما ان يكونا مثبتين أو منفيين أو أحدهما مثبتاً والآخر منفيا ولكل حكم يخصه ولذا قال المصنف (فإن كان ذلك) أى الاطلاق والتقييد (فى حكمين مختلفين) وسبب واحد .

قال العلامة الشربينى أى وكانا مثبتين أو منفيين فعلى الخلاف أما على قول أبى حنيفة فظاهر يعنى أنه لايحمل المطلق على المقيد للاختلاف وأما على الحمل لفظا أو قياسا فالظاهر أن يقال ان كانا مثبتين وتأخر القيد عن العمل بالمطلق فهو ناسخ لفظا والا كان مقيداً لفظاأو قياساً وان كانا منفيين فالمسألة عام وخاص فإن تأخر المطلق عن العمل بالعام كان نسخاً لفظاً على غير قول الشافعى وقياساً على قوله والا كان تخصيصا كذلك وان كان مختلفين فالمطلق مقيد بضد الصفة ثم ان تأخر المقيد عن العمل بالمطلق كان نسخا لفظا أو قياسيا والا كان تقييدا كذلك اذ لايسوغ القول بأنه تقييد مع التأخر عن العمل فى جميع ماتقدم والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة مثال ما اذا كانا منفيين هنا لا تطعم رجلا دخل دارك بلا اذن ولا تكس رجلا فاسقاً

دخـل دارك بلا اذن ومثال ما اذ كانا مختلفين مع اتحاد السبب أن يقال فى كفارة اليمين لاتطعم عشرة كفار اكس عشرة فيقيد الثانى بنقيض الصفة وهو الاسلام وقد مثل المصنف .

للمثبتين بقوله (مثل أن يقيد الصيام بالتتابع) وكونه قبل التماس (ويطلق الأحكام) عن قيد التتابع وكونه قبل التماس لم يحمل أحدهما على الآخر بل يعتبر كل منها بنفسه لأنهما لايشتركان فى لفظ ولامعنى أقول هذا خلاف مافى جمع الجوامع وشرحه وكذا لب الأصول وشرحه قال فى جمع الجوامع وشرحه وان اتحد الموجب فيهما واختلف حكمهما كما فى قوله تعالى فى التيمم « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم » وفى الوضوء « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق » والموجب لها الحدث واختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد (بالمرافق) واضح فعلى الخلاف من أنه يحمل المطلق على المقيد أو يحمل عليه لفظاً أو قياساً وهو الراجح والجامع بينهما فى المثال المذكور اشتراكهما فى سبب حكمهما

قال العلامة العطار قوله فعلى الخلاف أى بين أبى حنيفة والشافعى وقوله فى سبب حكمهما وهو الحدث والحكم هو وجوب الغسل والمسح اهـ

وهنا كذلك الموجب للاطعام والصيام الظهار واختلاف الحكم من صيام مقيد واطعام مطلق واضح والجامع بينهما فى المثال المذكور اتحاد سببهما اهـ

والحنفية لا يقولون بحمل المطلق على المقيد فيما اذا اتحد السبب واختلف الحكم لكنهم وافقوا الشافعيـــة فى أن مسح اليدين فى التيمم الى المرفقين كالوضوء على ما هو ظاهر الرواية من مذهب أبى حنيفة وفى رواية الحسن عن أبى حنيفة أن المسح الى الكوع فرض والى المرفقين فضيلة لكنهم خالفوا الشافعية فى الاستدلال على تقييد آية التيمم بقيد آية الوضوء وذلك أنهم قالوا ان الخلف كالأصل لأن اليد تطلق حقيقة الى الأبط وليس هو بمراد بالإجماع ولا يصح ارادة الإطلاق بأن يراد به بعض ما يطلق عليه مسح اليد وهو مسح جزء من أجزاء اليد أومسح جزء من الذراع

من غير مسح الكف والأصابع وهو خلاف الإجماع فلابد من ارادة بعض معين وهو مجهول فيكون مجملا فيقع ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه مسح الى المرافق فى رواية الحاكم وآية الوضوء بيانا لأن الخلف كالأصل فمن حكى الاتفاق فى هذه الصورة وصرح بأنه لا فرق فيه بين أن يتحد سببهما أم لا كالآمدى نظر الى اتفاقهم فى الحكم بقطع النظر عن اختلافهم فى دليله ومن جعل المسألة خلافية بين أكثر الحنفية والشافعية كصاحب جمع الجوامع نظر الى اختلافهم فى الدليل مع قطع النظر عن الحكم ومن حكى عن أكثر الشافعية أنه يحمل فى هذه الصورة عند اتحاد السبب واختلاف الحكم نظر الى الخلاف المذهبي الواقع عند الشافعية فى هذه الصورة اذا اتحد السبب واختلف الحكم وكان المطلق والمقيد مثبتين والخلاف المذهبي كما هو عند الشافعية هو أيضا عند الحنفية لما علمت أن أن الحسن يروى عن أبى حنيفة عدم المسح فى التيمم الى المرافق بل الى الكوع وللشافعية قول مثل هذا وهذا لا ينافى اتفاق أكثر الحنفية وأكثر الشافعية على تقييد آية التيمم بقيد آية الوضوء واختلافهم فى الاستدلال اه ملتقطا من سلم الوصول (وان كان ذلك) أى الإطلاق والتقييد (فى حكم واحد وسبب واحد) فإما أن يكونا منفيين أو مثبتين أو أحدهما منفيا والآخر مثبتا فإن كانا منفيين يعمل بهما اتفاقا وإلا يحمل أحدهما على الآخر لأنه لا تعارض لإمكان العمل بهما كما تقول فى الظهار لا تعتق مكاتبا ولا تعتق مكاتبا كافرا فان العمل بهما بالكف عنهما وان كانا مثبتين فإن وردا معا والسبب واحد وجب حمل المطلق على المقيد ضرورة أن السبب الواحد لايوجب المتنافيين من الإطلاق والتقييد فى وقت واحد والمعية قرينة البيان وفيما قلنا اشارة الى أن الحمل انما هو اذا كان الحكم الإيجاب دون الندب والإباحة اذ لا تمانع فى اباحة المطلق والمقيد بخلاف الإيجاب فإن الإيجاب المقيد يقتضى ثبوت المؤاخذة بترك القيد وايجاب المطلق أجزاؤه مطلقا وان جهل التاريخ فكذلك يحمل المطلق على المقيد

لعدم الترجيح لأحدهما بالحكم بالمتأخر حتى يكون ناسخا فيحمل على المقارنة فيترجح البيان وان علم المتأخر فالمقيد المتأخر ناسخ للمطلق بالزيادة أى بإيجاب القيد ورفع الإطلاق الذى كان مرادا والا فلا يجزى غير المقيد من افراد المطلق وكان مجزئا قبل النسخ والمطلق المتأخر ينسخ المقيد ومعنى النسخ فيه نسخ القصر على المقيد والا فمعلوم أن حكم المقيد لم يرفع بالمطلق وعند الشافعية المقيد المتأخر مخصص للمطلق أى يبين أنه المراد بالمطلق من الابتداء بطريق اطلاق لفظ المطلق على المقيد وقد مثل المصنف لما اذا كانا مثبتين مع اتحاد السبب والحكم وكان الإطلاق والتقييد فى الحكم بقوله (مثل أن يذكر الرقبة فى كفارة القتل مقيدة بالإيمان ثم يعيدها فى القتل مطلقة كان الحكم للمقيد) اتفاقا ولا خلاف فى ذلك الا ان تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ المطلق بالنسبة الى صدقه بغير المقيد والا بأن تأخر عن وقت الخطاب بالمطلق دون وقت العمل أو تأخر المطلق عن المقيد مطلقا أو تقارنا أو جهل تاريخهما حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين كذا فى جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلى وقد علمت مذهب الحنفية مما قدمناه آنفا وقد علل المصنف الحمل فى الصورة المذكورة بقوله: (لأن ذلك حكم واحــد مستوفى بيانه فى أحد الموضعين ولم يستوف فى الموضع الآخر) وان كان أحدهما أمرا والآخر نهيا نحو أعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة وأعتق رقبة مؤمنة ولا تعتق رقبة كافرة فالمطلق مقيد بضد الصفة فى المقيد ليجتمعا فالمطلق فى المثال الأول مقيد بالإيمان وفى الثانى مقيد بالكفر اه كذا فى جمع الجوامع وشرحه (وان كان) الإطلاق والتقييد فى (حكم واحد وسببين مختلفين) يعنى سببين مختلفين (نظرت فى المقيد فإن عارضه مقيد آخر لم يحمل على واحد من القيدين وذلك مثل الصوم فى الظهار قيده بالتتابع وفى التمتع قيده بالتفريق وأطلق فى كفارة اليمين فلا يحمل المطلق فى اليمين على الظهار) بأن يقيد بقيد التتابع (ولا على التمتع) بأن يقيد بقيد التفريق المذكور (بل يعتبر بنفسه اذ ليس حمله على

أحدهما بأولى من الحمل على الآخر) فى الإبهاج ومما أهمله المصنف ما اذا أطلق الحكم فى موضع ثم قيد فى موضعين بقيدين متضادين فمن زعم أن التقييد باللفظ قال ببقاء المطلق على اطلاقه اذ ليس تقييده بأحدهما أولى من تقييده بالآخر ومن حمل المطلق على المقيد بالقياس حمله على ما كان حمله عليه أولى اه والتقييد باللفظ معناه بمجرد ورود اللفظ من غير حاجة الى جامع والظاهر أن المصنف اختار هنا التقييد باللفظ بدليل قوله اذ ليس حمله على أحدهما بأولى من الآخر وان صحح فيما سيأتى من أن الحمل بقياس أولى فقد صحح حمل المطلق فى اليمين على المقيد فى الظهار بجامع حرمة السبب فيهما وهذا فى لب الأصول وشرحه وهاك عبارته بنصها قال رحمه الله تعالى وان اختلف حكمهما مع اتحاد سببهما كما فى التيمم والوضوء أو اختلف سببهما مع اتحاد حكمهما ولم يكن ثم مقيد فى محلين متناقضين كما فى قوله تعالى فى كفارة الظهار فتحرير رقبة وفى كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة أو كان ثم مقيد كذلك وكان المطلق أولى بالتقييد بأحدهما من الآخر كما فى قوله تعالى فى كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام وفى كفارة الظهار فصيام شهرين متتابعين وفى صوم التمتع فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم قيد المطلق فيه بالقيد أى حمل عليه قياساً فى الأصح فلابد من جامع بينهما وهو فى المثال الأول موجب الطهر وفى الثانى حرمة سببها من الظهار والقتل والثالث النهى عن اليمين والظهار فحمل المطلق فيه على كفارة الظهار فى التتابع أولى من حمله على صوم التمتع فى التفريق لاتحادهما فى الجامع والتمثيل به انما هو من على قول قديم ثم قال أما اذا كان ثم مقيد فى محلين بمتنافيين ولم يكن المطلق فى ثالث أولى بالتقييد بأحدهما من حيث القياس كما فى قوله تعالى فى قضاء رمضان فعدة من أيام أخر وفى كفارة الظهار فصيام شهرين متتابعين وفى صوم التمتع مامر فيبقى المطلق على اطلاقه لامتناع تقييده بهما لتنافيهما وبواحد منهما لانتفاء مرجحه فلا يجب فى قضاء رمضان تتابع ولا تفريق قال والترجيح من زيادتى ولو اختلف سببهما وحكمهما كتقييد الشاهد بالعدالة واطلاق الرقبة فى الكفارة لم يحمل المطلق على المقيد اتفاقاً وقيل على الراجح اه (وان لم يعارض

المقيد مقيد آخر كالرقبة فى كفارة القتل والرقبة فى الظهار قيدت بالإيمان فى القتل (قال الله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ . فتحرير رقبة مؤمنة) وأطلقت فى الظهار (قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا حمل المطلق على المقيد) .

ثم اختلف أصحاب الشافعي فى الحل المذكور (فمن أصحابنا من قال يحمل) المطلق على المقيد (من جهة اللغة) ولا حاجة الى جامع بينهما (لأن القرآن من فاتحته الى خاتمته كالكلمة الواحدة) فلا يختلف بالإطلاق والتقييد بل يفسر بعضه بعضاً فإذا نص على الإيمان فى كفارة القتل لزم أيضاً فى كفارة الظهار ولأن الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت فى سائر الصور حملنا المطلق على المقيد فكذا هنا ورد الاستدلال الأول بما حكاه صاحب الإبهاج عن امام الحرمين بقوله وهذا يعنى الاستدلال المذكور من فنون الهذيان فإن قضايا الألفاظ فى كتاب الله مختلفة متباينة لبعضها حكم التعليق والاختصاص ولبعضها حكم الاستقلال والانقطاع فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن فى كتاب الله النفى والإثبات والزجر والأحكام المتغايرة فقد ادعى أمراً عظيما فسقط هذا الفن اه وأما تقييد الشهادة بالعدالة فى سائر الصور فإنما هو بالإجماع (ومنهم من قال يحمل) المطلق على المقيد من جهة القياس أى قياس المطلق على المقيد بجامع حصول التناسب بينهما فى الحكم قال العلامة القرافى فى الفروق المسألة الأولى الحنفية لا يرون حمل المطلق على المقيد خلافاً للشافعية وكان قاضى القضاة صدر الدين الحنفى يقول ان الشافعية تركوا أصلهم لا لموجب فيما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « اذا ولغ الكلب فى اناء أحدكم فليغسله سبعاً احداهن بالتراب » وورد أولاهن بالتراب فقوله احداهن مطلق وقوله صلى الله عليه وسلم أولاهن مقيد بكونه أولا ولم يحملوا المطلق على المقيد فيعينوا الأولى بل أبقوا الإطلاق على اطلاقه وكان يورد هذا السؤال على الشافعية فيعسر عليهم الجواب عنه

فسمعته يوماً يورده فقلت له هذا لايلزمهم لأصل قاعدة أصولية مذكورة فى هذا الباب وهى انا اذا قلنا بحمل المطلق على المقيد فورد المطلق مقيداً بقيدين متضادين فتعذر الجمع بينهما تساقطا فإن اقتضى القياس الحمل على أحدهما ترجح وفى هذا الحديث ورد المطلق مقيداً بقيدين متضادين فورد أولاهن وورد آخرهن فتساقطا وبقى احداهن على اطلاقه فلم يخالف الشافعية اه أقول فى جوابه عن الشافعية بما ذكر اشكال ذكره ابن أمير حاج فى شرحه تحرير الأصول حيث قال فى بحث المطلق والمقيد بقى هنا شىء للشافعية لا بأس بذكره تتميما وهو ماإذا أطلق الحكم فى موضع وقيد فى موضعين بقيدين متضادين ماذا يكون حكمه قالوا من قال بالحمل مطلقاً قال ببقاء المطلق على اطلاقه اذ ليس التقييد بأحدهما أولى من الآخر ومن قال بالحمل قياساً حمله على ما حمله عليه أولى فإن لم يكن قياس رجع الى أصل الإطلاق ويشكل على الكل نص الشافعى على التخيير بين التعفير بالتراب فى الأولى والثامنة من غسلات ولوغ الكلب وأنه لايطهر غير ذلك مع وروده فى كل منهما مطلقاً وكون الإطلاق محمولا على أحدهما ليس بأولى من الآخر ومن ثمة قال النووى فى هذه الروايات على أن التقييد بالأولى وبغيرها ليس على الاشتراط بل المراد احداهن وأما قول السبكى كان أبى يقول انما ينبغى حينئذ ايجاب حكميهما لورود الحديث فيهما ولا تنافى فى الجمع بينهما فعجيب من مثله وكذا عدم تعقب ولده له فى ذلك فليتأمل اه قال القرافى المسألة الثانية ورد فى الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع مالم يقبض وأخذ الشافعى بعموم هذا الحديث وورد أيضاً نهيه عن بيع الطعام قبل قبضه فخص أصحابنا المنع بالطعام خاصة وجوزوا بيع غيره قبل قبضه واختلف مدركهم فى ذلك فمنهم من يقول هو من باب حمل المطلق على المقيد فيحمل الإطلاق فى الحديث الأول على التقيد فى الحديث الثانى ومنهم من يقول الأول عام والثانى خاص واذا تعارض العام والخاص قدم الخاص على العام والمدركان باطلان أما الأول فلأنه قد تقدم أن المطلق انما يحمل على المقيد فى الكلى دون الكلية وهذا

الحديث الأول عام فهو كاية فلا يصح حمل المطلق على المقيد وأما المدرك الثانى فهو من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو باطل كما تقرر فى أصول الفقه فإنه لامنافاة بين ذكر الشيء وذكر بعضه والطعام هو بعض ما تناوله العموم الأول فلا يصح تخصيصه به فبقيت المسألة علينا ويظهر أن الصواب مع الشافعي ثم قال المسألة الرابعة ورد قوله عليه الصلاة والسلام « جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً » وورد ترابها طهوراً قال الشافعي رضى الله عنه هذا من باب المطلق والمقيد فيحمل الأول على الثانى فلا يجوز التيمم بغير التراب وهذا لا يصح فإن الأول عام كاية لا يصح فيه حمل المطلق على المقيد لما تقدم أن ذلك لا يصح الا فى الكلى دون الكلية وهو أيضاً من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو أيضاً باطل فأصاب الشافعي الإشكال فى هذه المسألة ما أصاب أصحابنا فى مسألة بيع الطعام جزافاً حرفا بحرف اهـ (وقال أصحاب أبى حنيفة لايجوز حمل المطلق) على المقيد فيما اذا اتحد الحكم واختلف السبب أو اتحد السبب واختلف الحكم للاختلاف فيبقى المطلق على اطلاقه (لأن ذلك) أى حمل المطلق على المقيد فى الصورتين المذكورتين (زيادة فى النص) والنص مطلق والمطلق هو الفرد الشائع بشرط الإطلاق أو الماهية بشرط الإطلاق حتى كان العبد متمكناً من أى فرد شاء والتقيد ينافى هذه المكنة (وذلك) أى الزيادة فى النص (نسخ بالقياس) لأن مقتضى اطلاق النص اجزاء المقيد وغير المقيد فهو يقتضى صحة اعتاقها وكفايتها فى الظهار والتقييد قياساً يكون نسخاً لأنه رفع الحكم الثابت بالنص فى القدر الذى عارضه القياس فيه وهو الأفراد الغير المقيدة فهى تقتضى عدم صحة اعتاقها واجزائها (وربما قالوا) أى الحنفية فى الرد على من خالفهم فى ذلك وقال انه يحمل المطلق على المقيد قياساً كيف يكون قياساً والقياس الصحيح حمل غير منصوص على حكمه على منصوص على حكمه وهذا قياس باطل (لأنه حمل منصوص) على حكمه بمقتضى اطلاق النص (على منصوص على حكمه وهو المقيد فلم يوجد شرط القياس وهو أن يكون الفرع لا نص فيه وهذا بمنزلة ما لو قال الشارع أوجبت فى كفارة القتل رقبة مؤمنة وأوجبت

فى كفارة الظهار رقبة كيف كانت ولو قال ذلك لم يكن أحد الكلامين مناقضاً للآخر فعلمنا أن تقييد أحدهما لا يقتضى تقييـــد الآخر والحاصل أن هذا قياس فى مقابلة نص وفى اثباته ابطال للحكم الشرعى الثابت بالنص المطلق فهو باطل . وفى البحر الرائق شرح كنز الدقائق قال بعضهم والعجب من الشافعى أنه قيد الرقبة بالإيمان ولم يجوز أن يملك الكافر المؤمن والصحيح ظهاره فكانت تناقضاً ورده بعض الشافعية بانا عينا لكفارته الإطعام ولا يلزم من صحة الظهار أن يكون المظاهر أهلا لكل الأنواع بدليل أن ظهار العبد صحيح مع أنه ليس أهلا لغير الصوم اه ، ولكن فى الروض وشرحه فرع الذمى المظاهر يكفر بعد عوده بالعتق والطعام ويتصور اعتاقه عن كفارته بأن يسلم عبده الكافر أو يرث عبداً مسلماً أو يقول لمسلم أعتق عبدك المسلم عن كفارتى فيجيبه أو نحو ذلك فإن تعذر تحصيله الأعتاق وهو موسر امتنع عليه الوطء فيتركه أو يسلم أو يعتق ثم يطأ والصوم لا يصح منه لعدم صحة نيته له ، ولا يطعم عن كفارته وهو قادر على الصوم لأنه يمكنه أن يسلم ويصوم فيمتنع عليه الوطء فيتركه .

والدليل على أنه لا يحمل من جهة اللغة أن النص الذى ورد فيه التقييد وهو العتق لا يتناول المطلق وهو الظهار فلا يجوز أن يحكم فيه بحكمه من غير علة جامعة بينهما فى الحكم (كافظ البر لما لم يتناول الأرز لم يجز أن يحكم فيه بحكمه من غير علة) جامعة بينهما فى الحكم .

والدليل على أنه يحمل المطلق على المقيد فى الصورة المذكورة ونحوها (هو أن حمل المطلق على المقيد تخصيص عموم بالقياس فصار كتخصيص سائر العمومات) بالأقيسة والعام يخص بالقياس اتفاقاً بيننا وبينكم فيجب أن يقيد المطلق بالقياس عندكم معاشر الحنفية والجواب منع جواز التخصيص بالقياس مطلقاً لأن التخصيص بالقياس إنما يجوز عنـــدنا اذا كان العام مخصوصا بقطعى أولا وهنا ثبت القيد ابتداء بالقياس لا أنه قيد أولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص فالحاصل أن العام إنما يخص

بالقياس إذا خص بدليل قطعى أولا وفى مسألة حملة المطلق على المقيد فى الصورة المذكورة لم يقيد المطلق بنص قطعى أولا حتى يقيد ثانياً بالقياس بل الخلاف فى تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وهنا مانع آخر من القياس وهو قيام الفرق بين الكفارات فان القتل من أعظم الكبائر فيجوز أن يشترط فى كفارته الإيمان ولا يشترط فيما دونه فإن تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية كذا فى التوضيح والتلويح فإن قيل ان فى حمل المطلق على المقيد جمعاً بين الدليلين لأن العمل بالمقيد عمل بالمطلق من غير عكس قلنا لا نسلم أنه عمل بالمطلق مطلقاً بل بالمطلق الكائن فى ضمن المقيد من حيث هو كذلك أى فى ضمن المقيد والمطلق فى ضمن المقيد هو المقيد فقط وليس العمل بالمطلق كذلك أى العمل به فى ضمن المقيد فقط بل العمل به أن يجزى كل ما صدق عليه المطلق من المقيدات فيجزى كل من المؤمنة والكافرة وفى التحرير هذه مغلطة منشؤها أن المطلق باصطلاح المناطقة هو الماهية لا بشرط شيء فظن أنه المراد به هنا لكن ليس كذلك بل المراد به الفرد الشائع أو الماهية بشرط الإطلاق حتى كان متمكناً من أى فرد شاء والتقييد ينافى هذه (تنبيه) اشترط القائلون بحمل المطلق على المقيد شروطا منها أن يكون المقيد من باب الصفات مع ثبوت الذات فى الموضعين فأما فى اثبات أصل الحكم من زيادة أو عدد فلا يحمل أحدهما على الآخر ذكره القفال الشاشى والماوردى والرويانى وغيرهم وهذا كإيجاب غسل الأعضاء الأربعة فى الوضوء مع الإقتصار على عضوين فى التيمم فإن الإجماع منعقد على أنه لا يحمل اطلاق التيمم فى الأربعة الأعضاء لما فيه من اثبات حكم لم يذكر وحمل المطلق على المقيد مختص بالصفات ومنها أن لا يكون المقيد دائراً بين مقيدين بقيدين مختلفين وليس حمله على أحدهما بأولى لعدم المرجح فيبقى على اطلاقه ومنها أن يكون فى باب الأوامر والإثبات أما فى جانب النهى والنفى فلا فإنه يلزم منه الإخلال باللفظ المطلق مع تناول النهى والنفى وهو غير سائغ ذكره الآمدى وابن الحاجب وقالا لا خلاف فى العمل

بمدلولها والجمع بينهما لعدم التعذر وقال الزركشي وقد يقال لا يتصور توارد المطلق والمقيد فى جانب النفى والنهى وما ذكره من المثال انما هو من قبيل أفراد بعض مدلول العام بالحكم ومنها أن لا يكون فى جانب الاباحة .

قال ابن دقيق العيد ان المطلق لا يحمل على المقيد فى جانب الإباحة إذ لا تعارض بينهما ، وفى المطلق زيادة ومنها أن لا يمكن الجمع بينهما الا بالحمل فإن أمكن بغيره اعمالها فإنه أولى من تعطيل مادل عليه أحدهما ذكره ابن الرفعة فى المطلب ومنها أن لا يقوم دليل يمنع من التقييد فان قام دليل يمنع من القيد فلا تقييد .

(باب القول فى مفهوم الخطاب) اعلم أن الشافعية قسموا كيفية دلالة نظم القرآن وغيره على الحكم الى منطوق ومفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق وقسموا المنطوق إلى صريح ان دل عليه بالمطابقة أو التضمن وغير صريح ان دل عليه اللفظ بالالتزام وغير الصريح ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة وقالوا المفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق فجعلوا دلالة الاقتضاء من قبيل المنطوق وقسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه موافقاً للمنطوق به فى الحكم ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ويسميه الحنفية بدلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به فى الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عنه عند الحنفية بتخصيص الشيء بالذكر وأما الحنفية فقسموا كيفية دلالة النظم القرآنى الى أربعة أقسام عبارة النظم واشارته ودلالته واقتضائه فعبارة النص هى دلالة ثبتت وتحققت بنفس النظم بأن يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كما فى الدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كما فى الاقتضاء ولو كانت التزامية قصدا ولو تبعاً فخرجت الإشارة واشارة النص هى دلالة التزامية لا تقصد أصلا لا بالذات ولا بالتبع ولا أن تكون لتصحيح الكلام والأذهان متفاوتة فى فهمها لكونها بعلامة اللزوم وهو قد يكون جلياً وقد يكون خفياً .

ودلالة النص وتسمى فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة هو ثبوت حكم المنطوق المسكوت بفهم مناط الحكم لغة بأن يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشف وصدر الشريعة وأما الإقتضاء فهو دلالة الكلام بطريق اللزوم على ما يتوقف عليه صدقه وصحته العقلية أو الشرعية وبيان اختلاف الاصطلاحين أن الحنفية جعلوا دلالة اللفظ على المعنى بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم ولو بواسطة تصحيح الكلام ولو التزاماً متى كان المعنى مقصوداً ولو تبعاً عبارة فعولوا فى ذلك على كون المعنى مقصوداً ولو تبعاً ولم يفرقوا بين الدلالة عليه بطريق وضع اللفظ للمعنى أو بطريق الإلتزام وجعلوا ما كانت الدلاله عليه بطريق الالتزام ولم يقصد أصلا اشارة وما دل عليه اللفظ بواسطة معنى مفهوم منه سموه دلالة النص وفحوى النص ومفهوم موافقة ولم يجعلوه منطوقا والاقتضاء دلالة اللفظ التزاماً صدوره بنيته عقلا أو شرعا سمى بالإقتضاء ولم يجعلوه منطوقا ولا مفهوماً والشافعية جعلوا دلالة الاقتضاء من المفهوم على ماذكره البيضاوى ويدخل فى المفهوم مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وعند الحنفية المنطوق عندهم العبارة أو الاشارة لأن كلا منهما دلالة فى محل النطق والمفهوم هو مفهوم الموافقة وانكروا مفهوم المخالفة ولم يجعلوه منطوقا ولا مفهوماً وقد نوع القائلون بالمفهوم أعنى مفهوم المخالفة الى أنواع ذكر المصنف بعضها فقال .

واعلم أن مفهوم الخطاب على أوجه أحدهما فحوى الخطاب وهو ما دل عليه اللفظ من جهة التنبيه كقوله عز وجل فلا تقل لهما أف فإنه يدل على منع ضرب الوالدين وشتمهما وسائر أنواع الإيذاء (وقوله تعالى ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده) اليك كعبد الله بن سلام استودعه قرشى الفا ومائتى أوقية ذهباً فاداه اليه فإنه يدل على انه اذا أتمن على دينار يرده الى المؤتمن بطريق أولى لأن المؤدى للكثير مؤد القليل بطريق أولى (وما أشبه مما ينص على الأدنى لينبه على الأعلى أو على الأعلى لينبه به على الأولى) ظاهر كلامه

أنه أعني مفهوم الموافقة المساوي لا يسمى فحوى الخطاب وعبارة جمع الجوامع وشرحه فان وافق حكمه يعني المفهوم الحكم المنطوق به فموافقة ثم هو فحوى الخطاب أي يسمى بذلك ان كان أولى من المنطوق ولحنه أي يسمى بذلك ان كان مساوياً وقيل لا يكون الموافقة مساويا ثم قال الشارح وفحوى الخطاب ما يفهم منه قطعاً ولحنه معناه اه والمصنف جعل لحن الخطاب اسما لما دل عليه اللفظ من الضمير الذى لا يتم الكلام الا به مثل : واسأل القرية وهل يعلم ما دل عليه التنبيه من جهة اللغة أو من جهة القياس فيه وجهان أحدهما انه من جهة اللغة لأنه مفهوم من فحوى فهم المنصوص من غير حاجة الى تأمل وطلب جامع وهو قول أكثر المتكلمين وأهل الظاهر ومنهم من قال يعلم مادل التنبيه من جهة القياس الأولى والمساوى المسمى (بالجلى) لما فيه من الحاق فرع وهو الضرب والشتم وسائر أنواع الايذاء باصل وهو التأفيف بجامع الإيذاء فى كل والحكم الحرمة وهذا فوق التأفيف يثبت الحكم فيها بطريق الأولى ولذا كان قياسا جلياً ويحكى ذلك عن الشافعي وهو الأصح لأن لفظ التأفيف لا يتناول الضرب وانما يدل عليه بمعناه وهو الأدنى فدل على أنه قياس وفيه أن هذا مفهوم لغة فإن كل أحد يفهم من لا تقل لها أن لا تضر به ولا تشتمه وغير ذلك سواء علم شرعية القياس أولا وسواء شرع القياس أولا ومناطه مفهوم لغة بخلاف القياس فانه يتوقف على مقدمات شرعية من نوع المعنى أو جنسه فى نوع الحكم ونحو ذلك كما سيأتى فى باب القياس (و) الثانى) (لحن الخطاب) أي معناه قال الله تعالى ولتعرفنهم فى لحن القول واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج على الصواب والحنفية قالوا ان الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياس وجعلوا الثابت بها مثل الثابت بالمنطوق لاستنادها الى المعنى المفهوم من اللفظ بطريق الانتقال من الأدنى الى الأعلى أو من أحد المتساويين الى الآخر فهى دلالة فوق الدلالة القياسية وهى قطعية كالدلالة على المنطوق وهو ما دل عليه اللفظ من الضمير يعنى المضمر الذى لا يتم الكلام الا به وذلك مثل قوله عز وجل فقلنا اضرب بعصاك

الحجر فانفجرت ، ومعناه فضرب فانفجرت ، ومن ذلك حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه كقوله عز وجل واسئل القرية أى واسئل أهل القرية (ولا خلاف فى أن هذا كالمنطوق فى الإفادة والبيان) وتسمى هذه الدلالة بدلالة الاقتضاء وفى لب الأصول وشرحه ثم هى أى دلالة الالتزام إن توقف صدق المنطوق أو صحته عقلا أو شرعا على اضمار أى تقدير فيما دل عليه فدلالة اقتضاء أى فدلالة اللفظ الالتزامية على معنى المضمر المقصود تسمى دلالة اقتضاء فى الأحوال الثلاثة فالأول كما فى حديث رفع عن أمتى الخطأ والنسيان أى المؤاخذة بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما والثانى كما فى قوله تعالى واسأل القرية أى أهلها إذ القرية الأبنية المجتمعة لا يصح سؤالها عقلا الثالث كما فى قولك لمالك عبد أعتق عبدك عنى ففعل فإنه يصح عنك بتقدير ملكه لى فأعتقه عنى لتوقف صحة العتق شرعاً على الملك اهـ وأما الحنفية فبعضهم فرق بين المقتضى والمحذوف وبعضهم لم يفرق قال فى المرقاة وشرحها وأما الدال بالاقتضاء فما دل على اللازم المحتاج اليه شرعا فخرج بقيد شرعا الباقى وهذا القيد مما اعتبره فخر الإسلام وشمس الأئمة وصدر الإسلام وصاحب الميزان وذهب أكثر الأصوليين من أصحابنا المتقدمين وأصحاب الشافعى وغيرهم الى أن المحذوف من باب المقتضى وفسره بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية اهـ

(ولا يجوز أن يضمر فى مثل هذا إلا ما تدعوا الحاجة اليه فإن استقل الكلام بإضمار واحد لم يجز ان يضاف اليه غيره الا بدليل) اعلم أنه اذا وجد فى الكلام تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عند الشافعية كما عند الحنفية بمعنى لا يصح اتفاقاً تقدير الجميع بل تقدير واحد فإن لم يوجد دليل يعين واحداً منها كان بمنزلة المجمل ثم إذا تعين واحد لدليل فقال الشافعى هو كالمذكور لأن الملفوظ والمقدر سواء فى افادة المعنى فإن كان من صيغ العموم فعام والا فلا . فعلى هذا يكون العموم صفة للفظ ويكون اثباته ضرورياً لأن مدلوله لا ينفك عنه أى فالضرورة عند الشافعى

فى تقديره لا فى دلالته لأنه لفظ كسائر الألفاظ وعند الحنفية لا عموم للمقتضى لأنه ضرورى صير اليه تصحيحا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الأصلى بمنزلة المسكوت عنه ولأن العموم من صفات اللفظ أى مختص به لا يوجد فى المعنى والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم ويتفرع على هذا بطلان نية الثلاث فى اعتدى للموطوءة لأن الطلاق وقع بمقتضى الأمر بالاعتداد ويكون ضرورياً ولذا كان رجعياً إذ الضرورة تندفع به والثلاث فوق الضرورة وتبطل أيضاً نية الثلاث فى قوله أنت طالق فإن اتصاف المرأة فى الطلاق يتوقف شرعاً على تطليق الزوج إياها فيكون ثابتاً بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة ومن قال بعموم المقتضى يصحح نية الثلاث فإن تعارض فيه اضماران اضمر ما دل عليه الدليل منهما وقد حكينا فى مثل هذا الخلاف عمن يقول انه يضمر ماهو أعم فائدة أو موضع الخلاف وبينا فساد ذلك فى فصل المجمل من القول وقد شرحته أيضا فلا عود ولا إعادة والثالث دليل الخطاب يعنى مفهوم المخالفة وهو أن يعلق الحكم على احدى صفتى الشىء فيدل التعليق المذكور على ان ما عداها أى ماعدا المتصف بتلك الصفة حكمه (بخلافه) أى المتصف بتلك الصفة وهو المسمى بمفهوم الصفة والمراد بالصفة لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية لا النعت النحوى اه فشمل النعت النحوى نحو فى الغنم السائمة زكاة أو مضافاً كفى سائمة الغنم زكاة أو مضافاً اليه نحو مطل الغنى ظلم أو ظرف زمان كقوله تعالى اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله أو ظرف نحو بع فى كذا قال فى التحبير

قال امام الحرمين فى البرهان حصر الشافعى مفهوم المخالفة فى وجوه من التخصيص تخصيص بالصفة والعدد والحد أى الغاية والتخصيص بالزمان والمكان ثم قال لكن لو عبر معبر عن جميعها بالصفة لكان منقدحاً فان المحدود والمعدود موصوفان بعددهما وحدهما والمخصوص بالكون فى مكان وزمان موصوف بالإستقرار فيهما قال صاحب التحبير بعد ما ذكر قلت وان رجع

الجميع اليها لم يعط سائر أحكامها فقد قالوا قال بمفهوم الصفة الشافعي وأحمد والأشعري وأبو عبيد من اللغويين وكثير من الفقهاء والمتكلمين .

وقال بمفهوم الشرط كل من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كابن سريج وابن الحسين البصري ، وقال بمفهوم الغاية كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي عبد الجبار وقالوا أقوى الأقسام مفهوم الغاية ثم مفهوم الشرط ثم مفهوم الصفة وعبارة جمع الجوامع فالصفة المناسبة فمطلق الصفة غير العدد فالعدد وقالوا ثمرة الخلاف تظهر في الترجيح عند التعارض فيقدم الأقوى والاتفاق بين القائلين بالمفهوم على أنه ظني إلا أن بين أقسامه تفاوتاً في الظن كما ذكرناه اه (كقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فيدل على انه ان جاء عدل لم يتبين) . وقد استدل الأصوليون بهذه الآية على قبول خبر العدل الواحد وقرروه بوجهين أحدهما أنه لو لم يقبل خبره لما كان عدم قبوله معللا بالفسق وذلك لأن خبر الواحد على هذا التقدير يقتضي عدم القبول لذاته وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله بغيره لأن الحكم المعلل بالذات لا يكون معللا بالغير اذ لو كان معللا به اقتضى حصوله به مع أنه حاصل قبله لكونه معللا بالذات وهو باطل لأنه تحصيل للحاصل أو يلزم توارد علتين على معلول واحد في غير الفاسق وامتناع تعليله بالفسق باطل فان ترتب الحكم على الوصف المناسب يغلب على الظن أنه علة له والظن كاف هنا لأن المقصود هو العمل فثبت أن خبر الواحد ليس مردودا واذا ثبت أنه مقبول يعمل به ثانيهما أن الأمر بالتبين مشروط بمجيء الفاسق ومفهوم الشرط معتبر على الصحيح فيجب العمل به اذا لم يكن فاسقا لأن الظن يعمل به هنا والقول بالواسطة منتف والقول بأنه يجوز اشتراك أمور في لازم واحد فيعلق كل منهما بكلمة إن مع أنه لا يلزم من انتفاء ذلك الملزوم انتفاء اللازم غير متوجه لأن الشرط هو مجموع تلك الأمور وكل واحد منها لا يعد شرطا على ما قرر في الأصول اه وحاصل هذين الوجهين كما في سلم الوصول أن في معنى الآية شرطا وهو ان جاءكم فاسق وصفا مقيدا وهو فاسق بنبأ وقوله فتبينوا

جزاء الشرط وهو حكم رتب على شرط وهو المجيء المقيد بكون الجائى فاسقا بنبأ ومفهوم المخالفة لمجموع ما ذكر ان لم يجيء فاسق فلا تبينوا وهذا مفهوم صادق بأن لم يجيء أحد أصلا

وهذا مفهوم الشرط وحده وصادق بأن يجيء فاسق بلا نبأ وهذا مفهوم الوصف بلا قيد وصادق بأن يجيء عدل بنبأ وعلى كل حال فحكم هذا المفهوم أن لا يتبينوا وهذا لا فائدة فيه لا فى الأولين ولا فى الأخير لأن عدم التبين هو الأصل فتعين أن يكون المفهوم فإن جاءكم عدل بنبأ فاقبلوا .

وهذا هو مفهوم الوصف مقيداً فالتقرير الأول يرجع إلى الاستدلال بمفهوم الوصف المقيد بكونه جائياً بنبأ فإن الفاسق صفة ومفهومه ان جاءك غير فاسق بنبأ وهو العادل فاقبلوا أو لا تبينوا والتقرير الثانى مبنى على ترتب الجزاء على الشرط ولا يرد على الأول أن مفهوم المخالفة للصفة أنه ان جاء غير فاسق بنبأ وهو العادل فلا تبينوا وهو أعم من قبول خبر العدل وعدم اخبار واحد ولا على الثانى أن مفهوم الشرط هو أنه ان لم يجيء فاسق بنبأ فلا تبينوا وهو أعم كما ذكره أولا لما تقرر أن ثبوت مفهوم المخالفة عند القائل به لئلا تنتفى الفائدة ولو جعلنا المفهوم هو عدم التبين لم يكن فيه فائدة فإنه معلوم من قبل فتعين أن يكون المفهوم هو قبول خبر العدل هذا ولكن حيث كان الشرط هو المجيء المقيد بكون الجائى فاسقا بنبأ فالمفهوم مفهوم صفة لا مفهوم شرط ولذا كان الحق كما قال صاحب الفواتح أن الاستدلال ليس بمفهوم الشرط بل بمفهوم الصفة فإن الفاسق صفة ومفهومه ان جاء غير فاسق وهو العادل فاقبلوه وهذا الاستدلال بوجهيه يعين كما ترى على القول بأن مفهوم المخالفة حجة وعلى ذلك فلا يستطيع الحنفى الذى ينكره أن يستدل به اهـ ملخصا من سلم الوصول (وكقوله صلى الله عليه وسلم فى سائمة الغنم زكاة فيذل) تعليق الحكم على إحدى صفتى الغنم وهو السوم (على أن المعلوفة لا زكاة فيها وفى جمع الجوامع وشرحه للمحلى وهل المنفى عن محلية الزكاة غير سائمتها وهو معلوفة الغنم أو غير مطلق السوائم وهو معلوفة الغنم وغير الغنم قولان :

الأول ورجحه الإمام الرازى وغيره ينظر الى السوم فى الغنم .

والثانى الى السوم فقط لترتب الزكاة عليه وغير الغنم من الإبل والبقر اهـ
ومثل فى تحرير الأصول للصفة بقوله : وكفى السائمة زكاة وقال يفيد نفيه عن
المعلوفة قال فى التحبير ثم كون هذا مثالا لمفهوم الصفة محكى عن جمهور الشافعية
وذكر تاج الدين السبكى أن الأظهر أنه لا مفهوم لاختلال الكلام بدونه كاللقب
قال والأول أوجه لدلالته على السوم الزائد على الذات مع أن الموصوف
ملاحظ الإرادة تقديراً وللمقدر حكم المذكور اهـ والظاهر أن هذا يفيد نفى
الزكاة عن المعلوفة مطلقاً من إبل وبقر وغنم وهو المستفاد من قول صاحب
التحرير يفيد نفيه عن المعلوفة ومن أمثلة مفهوم الشرط قوله تعالى وان كن
أولات حمل فأنفقوا عليهن فلا نفقة لمبانة غير حامل كما هو مفهوم الشرط .

(وقال عامة أصحاب أبى حنيفة وأكثر المتكلمين) وابن سريج والقاضى
وامام الحرمين والغزالى (لا يدل) تعليق الحكم على إحدى صفتى الشىء على أن
ما عداه أى الموصوف (بخلافه) وفى تحرير الأصول وشرحه التحبير والحنفية
ينفونه أى اعتبار مفهوم المخالفة بأقسامه فى كلام الشارع فأما فى متفاهم الناس
وعرفهم وفى المعاملات والعقليات فانه يدل اهـ ثم قال صاحب التحبير وينبغى
أن يراد بالحنفية معظمهم فقد ذكر فى الميزان أن يقول الشافعى : قال بعض
أصحابنا كالكرخى وغيره اهـ ثم قال ويضيفونه يعنى الحنفية حكم الأولين أى
مفهوم الصفة ومفهوم الشرط إلى الأصل أى ماهو الحكم قبل ذلك وهو العدم
الأصلى بحكم الاستصحاب وابقاء ما كان على ما كان وانما أخرج المنطوق
من ذلك الحكم الأصلى لمكان النطق ولا يخالفونه الا لدليل يقتضى مخالفته
والأخيرين يعنى مفهوم الغاية ومفهوم العدد الى الأصل قرره السمع
فيقولون لا تجب الزكاة فى المعلوفة لأنها لم تكن فيها ولا فى المعلوفة ثم
الشارع أوجبها فى السائمة كما نطق كتاب أبى بكر المسند فى صحيح البخارى
فقال وفى الغنم فى سائمتها اذا كانت أربعين الى عشرين ومائة شاة وسكت

عن المعلوفة فبقى حكمها على ما كان لفقد ما يوجب خلافه ويمنعون النفقة للبانة التى ليست بحامل فيقولون تجب النفقة والسكنى للمبانة حاملا كانت أو حائلا وان كان الأصل عدم وجوبها عليه قبل النكاح للدليل المقتضى لذلك من الكتاب والسنة كما هو مقرر فى موضعه ويقولون بحل المطلقة ثلاثا بنكاح غيره النكاح الصحيح الشرعى اذا خرجت من عدته استصحابا للأصل الكائن قبل هذا كله فيها الذى أقره السمع بعمومات متناولة لها كقوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » ولعدم حل ضرب القاذف بسبب القذف ما يزيد على الثمانين استصحابا للأصل الكائن قبل ارتكاب هذا السبب الذى أقره السمع بالعمومات المفيدة للمنع من الضرر والأذى المتناولة له اه (بل حكم ما عداه موقوف على الدليل) ووافقهم على ذلك من أئمة اللغة الأخفش وابن فارس وابن جنى واستدل الحنفية على ذلك أولا بأن دلالة مفهوم المخالفة نظرية مجهولة أبدا ولا شىء من دلالة اللغة كذلك ضرورة فلا شىء من دلالة المفهوم المخالف دلالة لغة أما الأولى فلأنها باتفاق الفريقين موقوفة على عدم فائدة أخرى وهو مجهول أبدا فان الفوائد عددها غير معلوم حتى يعلم انتفاؤه سيما فى كلام الشارع فإن العقول تعجز عن فوائده فإن قيل ربما يظن عدم الفائدة فيظن بالمفهوم وهذا كاف ولا حاجة لنا بالقطع فإنا لاندعى القطع والجواب انه لا يمكن الظن بفقدان الفائدة فإن الفوائد غير محصورة فى عدد ولو ظنا حتى يعلم الانتفاء أو يظن ثم هى لكثرتها لا يتحقق مادة ينتفى فيها الجميع بأسرها الا نادرا واستدلوا ثانيا بأن ترك المسكوت محلا للاستدلال بالأصل أو محلا للاجتهاد والنظر بالقياس الى المنطوق أو الى غيره فائدة لازمة لا يخلو الموصوف بالصفة منها وثبوت المفهوم متوقف على عدم الفوائد بأسرها اتفاقا فلا يثبت المفهوم أصلا وهناك استدلالات أخر مذكورة فى مسلم الثبوت وشرحه فانظرها (وقال أبو العباس بن سريج ان كان)

تعليق الحكم على احدى صفتي الشيء (بلفظ الشرط كقوله تعالى : « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » دل على أن ماعداه بخلافه) بناء على أن الشرط ما ينتفي الجزاء بانتفائه فيكون انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط مدلولا لفظيا وقد قال بمفهوم الشرط جميع من قال بمفهوم المخالفة وبعض من لم يقل به كالشيخ الامام أبي الحسن الكرخي من الحنفية وباقي الحنفية ينكرونه واستدلوا بأن المقرر عقلا وعرفا أن رفع المقدم لا يدل على رفع التالي كقوله تعالى « ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا » الآية واعترض عليه بأن القائلين بالمفهوم لا يقولون باستلزام رفع المقدم رفع الثاني انما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء كما أنه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه مثله مثل « لو » فإنه يدل على انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط قال في فواتح الرحموت ولك أن تقرر الدليل هكذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لاستلزم رفع المقدم رفع التالي لغة ولما صح استعمال أدوات الشرط فيما اذا كان المقدم أخص لغة وهذا كله باطل لا ينبغي التزامه فافهم ولا استحالة في لو فانه خصوصا لا يستعمل لغة الا فيما يكونان متساويين مستحيلين عرفا أو عقلا ولا استحالة فيه ولو كان المفهوم حقا يلزم عدم جواز استعمال أدوات الشرط كلها في الأخص والأعم أصلا وشناعته بينة فافهم اه

فإن قيل الشرط المذكور هو الذي يلزم من انتفائه انتفاء المشروط فالجواب أن هذا هو الشرط العقلي أو الشرعي أو العادي الذي يتوقف عليه المشروط وليس الكلام فيه بل الكلام في الشرط النحوي وهذا لا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء الجزاء على أن الشرط ربما يكون شرطا لايقاع الحكم من المتكلم لا لثبوته في الواقع فلا يلزم من انتفائه الا انتفاء الايقاع وهو المسكوت بعينه فإن قلت اذا انتفى الايقاع والانشاء فيه انتفى الحكم اذ هو المثبت لاغير قلت هذا بالحقيقة يرجع إلى نفي المفهوم والرجوع الى التمسك

بالأصل فان لم يكن هناك انشاء آخر مثبت للحكم ينتفى بانتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم فى شىء لأن المفهوم هو اثبات نقيض الحكم للمسكوت وأين هذا من نفى الحكم وان كان هناك انشاء آخر يثبت الحكم به لا بهذا الإنشاء فافهم ولذا عدل مثبتوا مفهوم الشرط الى أن استعمال أن فى السببية غالب والأصل عدم تعدد الأسباب فينتفى المسبب بانتفاء السبب غالبا لكن الحنفية لا يسلمون استعمال أن فى السببية غالبا فان كثيرا ما تستعمل فى المتلازمين والمتضايفين مع أنه لا سببية للأول ولئن سلم ذلك فهذا ليس باللفظ حتى يكون النفى حكما شرعيا مدلول الكلام بل هو بالعقل وهو معنى قول الحنفية ان العدم أصلى لا لغوى أى ليس من هذا الدليل وان كان مثبتا بدليل آخر اه من سلم الوصول .

قال فى التحبير شرح التحرير فيتفرع على هذه الفائدة أنه لا يكون عندنا عموم قوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » مخصوصا بمفهوم قوله تعالى « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم » وإن تنزلنا الى أن اتصال المخصص بالمخصص ليس بشرط فى التخصيص كما هو قول الشافعى ولا منسوخا به على قولنا فى المخصص المتراخى انه ناسخ لما تقدم فى القدر المعارض فى مقتضاه لأن عدم جواز نكاح الأمة مع القدرة على طول الحرة عدم أصلى وحل نكاح من عدا المحرمات من النساء المتناول للأمة حال القــدرة على طول الحرة حكم ثبوتى شرعى ومعلوم أن العدم الأصلى لا يصلح مخصصا ولا ناسخا فيجوز نكاح الأمة مع القدرة على نكاح الحرة عملا بالعموم المذكور وانه يكون عند الشافعى رحمه الله عموم الآية الأولى مخصوصا بمفهوم الآية الثانية لأنه حكم شرعى بطريق المفهوم كما أن الأول حكم شرعى بطريق المنطوق فلا يجوز عنده نكاح الأمة مع القدرة على طول الحرة وان كانت كتابية بناء على أن ذكر المؤمنات للتشريف لا للشرط كما فى قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات»

الآية . فان المسلمة والكتابية فى عدم وجوب العدة فى الطلاق قبل الدخول سواء اهـ.(وهو قول بعض أصحاب أبى حنيفة رحمه الله) هو الامام الكرخى (والدليل على ما قلناه) من أن تعليق الحكم باحدى صفتى الشىء يدل على أن ما عداه بخلافه (أن الصحابة اختلفت فى ايجاب الغسل من الجماع من غير إنزال) وهو المسمى بالاكسال وهو أن يجامع الرجل ثم يفتر ذكره بعد الايلاج بلا انزال يقال أكسل الفحل أى صار ذا كسل (فقال بعضهم لا يجب الغسل) من الجماع من غير انزال (احتجوا بدليل الخطاب فى قول النبى صلى الله عليه وسلم (الماء من الماء) وهذا الحديث أخرجه مسلم فى صحيحه من حديث أبى سعيد الخدرى بلفظ انما الماء من الماء والمراد بالماء الأول ماء الغسل وبالثانى المنى ففهم منه هذا التخصيص (وانه لما وجب استعمال (من) رؤية (الماء دل على أنه لا يجب) استعمال الماء (من غير) رؤية (الماء) وانهم كانوا من أهل اللسان وفصحاء العرب (ومن أوجب) منهم الغسل من الجماع بلا انزال لم يمنع الفريق الآخر من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث بل (ذكر أن من الماء منسوخ) مفهومه بحديث أبى هريرة رضى الله عنه اذا جلس بين شقيها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل متفق عليه زاد مسلم وان لم ينزل

ولمسلم عن أبى موسى اختلف فى ذلك رهط من المهاجرين والأنصار فقمت فسألت عائشة ما يوجب الغسل فقالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اذا جلس بين شقيها الأربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل» (فدل على ما ذكرناه) من أن المفهوم حجة ودليل شرعى لاتفاق الفريقين على القول به وأيضا النسخ لا يكون الا فى الأحكام الشرعية لا فى الأحكام الثابتة بالبراءة الأصلية فلو كان عدم ايجاب استعمال الماء من عدم رؤية الماء ثابتا بالبراءة الأصلية لما كان نسخا وعن ابن عباس قال انما الماء من الماء فى الاحتلام يعنى انه محمول على صورة مخصوصة وهى ما يقع فى المنام من

رؤية الجماع وهو تأويل يجمع بين الحديثين من غير تعارض وحاصله أن عمومه منسوخ فبقي الحكم فى الاحتلام انتهى

واستدلوا أيضا بأن عمر وأبا يعلى بن أمية فهما من قوله تعالى « فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم » عدم القصر عند عدم الخوف وهما من فصحاء العرب وأيضا فان أبا عبيدة القاسم بن سلام من أهل اللغة وقد قال بدليل الخطاب وأيضا فانه لو قال العربى لوكيله اشتر عبدا أسود فهم منه عدم شراء الأبيض وأيضا فان التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة والحكم ينتفى بانتفاء العلة فكذلك الصفة وأيضا فانه لو قال عليه الصلاة والسلام « يحرم من الرضاعة خمس رضعات » فلو لم يدل على عدم التحريم فيما دون ذلك لما كانت الخمس محرمة لتحقق التحريم بما دونها وأيضا ماذكره المصنف بقوله (ولأن تقييد الحكم بالصفة يوجب تخصيص) الحكم بمحل النطق والنفى عما عداه (فاقتضى) التمييز المذكور (باطلاقه النفى) عما عداه محل النطق (والاثبات) لمحل النطق (كالاستثناء) يعنى أن الخطاب المقيد بالصفة كالخطاب المقيـــد بالاستثناء والاستثناء يدل على المخالفة بين حكم المستثنى والمستثنى منه فكذلك الصفة والجواب عن الأول المذكور متنا منع اتفاق جميع الصحابة على ذلك وبتقدير اجماعهم فيحتمل أنهم فهموا من قوله « المـاء من المـاء » كل غسل من المـاء فكان ذلك نسخا للمنطوق لا للمفهوم ويدل على ارادة هذا الاحتمال قوله عليه الصلاة والسلام (لا ماء من المـاء » وعن الثانى بأن سيدنا عمر وأبا يعلى انما بنيا عدم القصر عند عدم الخوف على استصحاب الحال لاعلى دليل الخطاب وعن الثالث بأنا لا نسلم أن أبا عبيدة نقل ذلك عن العرب بل غايته أنه تمذهب بذلك فلا يكون مذهبه حجة على غيره مع أنه معارض بمذهب الأخفش فانه من أهل اللغة ولم يقل بدليل الخطاب وعن الرابع بأن فهم عدم شراء الأبيض انما كان مستندا الى النفى الأصلى لا الى دليل الخطاب وعن الخامس بمنع لزوم انتفاء الحكم من نفى

العلة وعن السادس بأنه لا يلزم من عدم دلالة تحريم الرضعات الخمس على نفى التحريم فيما دون ذلك وجود التحريم وعن السابع بأنه قياس فى اللغة فلا يصح وما ذكروه من أن فائدة التخصيص بالذكر معارض بغيره من الفوائد كان يكون لخصوص سؤال سائل أو حدوث واقعة أو لفائدة حكم المسكوت والمنطوق بنصين مختلفين لكونه أقوى وأبعد عن الخلاف وغير ذلك من الفوائد اهـ ملتقطا من منتهى السول للآمدى .

(فصل وأما اذا علق الحكم بغاية) وهى مد الحكم بالى أو حتى وغاية الشيء آخره كقوله تعالى : ثم أتموا الصيام الى الليل فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره وأيديكم الى المرافق حتى يعطوا الجزية عن يد (فانه) أى تعليق الحكم بالغاية يدل على أن ما عداها أى الغاية وهو ما وراء الغاية حكمه (بخلافها) فمفهوم الغاية هو دلالة اللفظ المفيد حكم عند مد الحكم اليها على نقيض الحكم بعدها كقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فتحل للأول اذا نكحت غيره كما هو مفهوم الغاية . وقوله تعالى : ولا تقربوهن حتى يطهرن ليحل قربانها بعد الطهر لأنه بعد خروجها من عدة الثانى بعد الغاية فى الآية الأولى وبعد خروجها من الحيض فى الثانية والحل نقيض الحكم المحدود اليهما فيهما هذا ما عليه جمهورهم .

قال فى الآيات البينات قال الزركشى وذهب القاضى أبو بكر الى أن الحكم فى الغاية منطوق وادعى أن أهل اللغة اتفقوا على ما يقوم نصهم على تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على أن ما بعدها خلاف ما قبلها لأنهم اتفقوا على أن الغاية ليست كلاما مستقلا فان قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وقوله حتى يطهرن لابد فيه من إضمار لضروة تفهم الكلام وذلك المضمر إما ضد ما قبله أو غيره والثانى باطل لأنه ليس فى الكلام ما يدل عليه فتعين الأول ويقدر حتى يطهرن فاقربوهن . وحتى تنكح فتحل قال والإضمار بمنزلة الملفوظ فانه إنما يضمر لسبعة الى فهم العارف باللسان وعلى

ذلك جرى صاحب البديع من الحنفية فقال هذا عندنا من قبيل دلالة الاشارة لاالمفهوم لكن الجمهور على أنه مفهوم ومنعوا وضع اللغة لذلك اه ولذا قال فى جمع الجوامع وشرحه والحق أنه مفهوم كما تقدم ولا يلزم من تبادر الشيء الى الأذهان أن يكون منطوقاً اه (وبه) أى بمفهوم الغاية .

(قال أكثر من أنكر القول بدليل الخطاب) كالقاضى أبى بكر وعبد الجبار المعتزلى وهو أقوى من مفهوم الشرط لما يختص به من الدليل الذى يذكره المصنف .

والدليل على ماقلناه من أن تعليق الحكم بغاية يدل على أن ماعداه بخلافه هو أنه لو جاز أن يكون حكم ما بعد الغاية موافقاً لما قبلها خرج عن أن يكون غاية أى لم يكن الحكم منتهياً وهو خلاف المفروض والواقع وقيل النزاع فى نفس الغاية لا فيما بعدها فالقائل بمفهومها يقول بانتفاء الحكم بها ومن لا فلا وعلى هذا فالملازمة فى الدليل السابق ممنوعة ولا شك فى ثبوت الخلاف فى أن الغاية تدخل فى المغيا أو لا تدخل على أن ما لزم من هذا الدليل انتهاء حكم المتكلم فينقطع اليه الحكم النفسى بهذا الكلام مسلم لكن لاينفعكم فانه انما يستلزم عدم التعرض فيهما وفيما بعدها ولايلزم منه انقطاع الحكم فى الواقع وأيضاً نسلم انتفاء الحكم فيها وفيما بعدها لكن لا يلزم المفهومية لجواز أن يكون هذا النفى باشارة النص كما هو قول مشايخ الحنفية كالامام فخر الاسلام وشمس الأئمة ومن تبعهما وتحقيقه أن مقصود المتكلم افادة الحكم فيها الى الغاية ويلزم منه انتفاء الحكم فيما بعدها فيفهم انفهام اللوازم الغير مقصودة والمفهوم انما يلزم لو كان مقصوداً للمتكلم ولو فى الجملة كذا فى سلم الوصول وفى فصول البدائع للمحقق محمد بن حمزة الفنارى والحق فى الجواب أن عدم التعرض ليس تعرضاً للعدم ان قلت الغاية منهية والانهاء اعدام وهو تعرض للعدم قلنا انهاء للنسبة النفسية فيكون اعداماً للايقاع لا ايقاعاً للعدم فالمفهوم من العدم اما لأنه الأصل واما من أحوال الكلام

وخصوصيات المقام ومبنى هـذه الشبهة أثبتناه أن الألفاظ موضوعة بإزاء المعانى المعقولة كما هو الحق أو بازاء الموجودات الخارجية .

قال وقد سلف تحقيقه انتهى كلامه والحاصل أن هذا الدليل الذى أقامه المصنف لا الزام فيه على المنكرين لمفهوم الغاية لأنهم يوافقون على أن ما بعد الغاية ليس حكمه حكم ما قبلها والا لم تكن الغاية غاية لأن الغاية مقطع وانما يقولون يرجع الحكم فيه الى ما كان قبل البداية أو أنه يفهم انفهام اللوازم الغير مقصودة (فصـل وأما اذا علق الحكم على صفة بلفظ انما كقوله صلى الله عليه وسلم انما الأعمال بالنيات) متفق عليه (وقوله صلى الله عليه وسلم انما الولاء لمن أعتق (دل) التعليق المذكور (أيضا على ان ماعداها أى المحصور فيه متصف (بخلافها وبه قال كثير ممن لم يقل بدليل الخطاب كالغزالى والقاضى وعليه الامام وأتباعه منهم البيضاوى ولم يقل به الآمدى وبعض مشايخ الحنفيـة ثم القائلون بافادتها الحصر اختلفوا فى هذه الافادة هل هى بالمنطوق أو بالمفهوم فيه مذهبان فقيل إنه بالمنطوق وهو مقتضى كلام الامام وأتباعه واستدلوا على ذلك بوجهين أحدهما وهو مركب من العقل والنقل أى أن إن لاثبات الشىء وما لنفيه والأصل عدم التغير بالتركيب فيجمع بينهما بقدر الامكان وحينئذ نقـول لا جائز أن يجتمع النفى والاثبات على شىء واحد للزوم التناقض ولا أن يكون النفى راجعا الى المذكور والاثبات للمسكوت عنه لأنه باطل بالاتفاق فتعين العكس لأنه المحكى وهو المراد .

قال الأسنوى بعد ما ذكر وهذا ضعيف لأن المعروف عند النحويين أن ما ليست نافية بل زائدة كافة موطئة لدخول الفعـــل الثانى ان العرب الفصحاء قد استعملوها فى مواطن الحصر .

قال الأعشى ، « ولست بالأكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر » وقال : الفرزدق أنا الزائد الحامى الذمار وانما يدافـع عن أحسابهم أنا ومثلى ، قال التاج فى الإبهاج الذى اختار والذى أنها تفيد الحصر ومن أحسن ما وقع

له الاستدلال على أنها للحصر قوله تعالى : وان تولوا فانما عليك البلاغ فانها لو لم تكن للحصر لكانت بمنزلة قولك وان تولوا فعليك البلاغ وهو عليه البلاغ تولوا أولم يتولوا وأفاد ترتب البلاغ على توليهم ففي غير البلاغ ليكون تسلية له ويعلم أن توليهم لا يضر . قال : وهكذا أمثال هذه الآية كقوله تعالى انما الحكم إله واحد . انما أنا منذر انما تعبدون من دون الله أوثانا . انما مثل الحياة الدنيا . انما يأمر بالسوء والفحشاء . انما البيع مثل الربا . انما الحياة الدنيا لعب ولهو انما أموالكم وأولادكم فتنة . انما السبيل على الذين يستأذنونك . قال السبكي فيكاد فهم الحصر من جميع هذه الآيات يسبق الى القلب قبل السمع لا يرتاب فيه ولا يتمارى (وقال بعضهم) تعليق الحكم على صفة بلفظ انما (لا يدل على أن ما عداها) أي ما عدا المتصف بتلك الصفة حكمه (بخلافها) أي بخلاف المتصف بتلك الصفة لأن انما تفيد تأكيد الاثبات لا الحصر وهو الصحيح عند النحويين ونقله الشيخ أبو حيان فى شرح التسهيل عن البصريين وكان مصمما عليه ويبالغ فى الرد على من يقول بإفادتها الحصر وعند الحنفية . قال : الفنرى فى فصول البدايع العاشر فى مفهوم انما هو نفى غير المذكور آخرا فاعتمد البعض فى أنه مثل أن وما زائدة كالعدم قلنا بل بينهما فرق لإفادته الحصر بالنقل عند أئمة النقل واستعمال الفصحاء وقيل يفيده بالمنطوق لأنه بمعنى النفى والاستثناء وهو يفيده منطوقا اذا كان المستثنى منه مذكورا كما مر البحث فيه قلنا بون بين افادة نفى غير المذكور وافادة النفى المذكور وبذلك الفرق بين المنطوق والمفهوم وأما الفـــروق الأخر المبينة فى علم المعانى فمبنية على ضمنية النفى فيه فلا تعلق لها بما نحن فيه وأما الاحتجاج فى الحصر بمثل انما الولاء لمن أعتق فليس بتام لجواز استفادته من عموم الولاء اذ معناه كل ولاء للمعتق فلا يكون بعضه لغيره لأن الجزئى السالب يقتضى الكلى الموجب إن قيل لا نسلم المناقضة وسالبية الجزئى هنا لجواز اجتماعهما صدقاً بكون بعض الولاء له ولغيره شركة . قلنا : يستلزم الجزئى السالب اذ ما للغير ولاء وليس للمعتق لا يقال تغاير اضافى نحو خرجت

بوجه غير وجه الدخول لا وجودى فلا يصدق سلبه عن المعتق لجواز أن يعرض لشيء واحد اضافات متعددة نحو جمع هذا الكتاب سماع لزيد وكله أو بعضه سماع لعمر ولانا نقــول بل وجودى لأن اللام للاختصاص والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كما فى ملكية الدار لزيد ظاهر فى الاستقلال اذ ما لعمرو وغيرها على تقدير الشركة وليس له حتى لو قال كل الدراهم لزيد ولعمر ويقتضى مقابلة الجملة بالجملة التوزيع فلا يكون البعض لزيد قال (تنبيه) علم أن كل ايجاب كلى يفيد حصر الموضوع فى المحمول عند التغاير الحقيقى بين ما ثبت له المحمول وما لم يثبت له ولا شك أن حصر الموصوف فى الصفة اضافى فالأئمة من قريش ظاهره حصر الامامة فيهم والانسان حيوان يفيد نفى الجمادية فى الجملة والانسان ضاحك يفيد نفى أنه ليس بضاحك دائماً هذا ما ذكروه قال والحق عند مشائخنا أنه بمعنى ما والا وقد مر الاستثناء وان شأنه السكوت عن غير المذكور وضعاً اه

وهذا خطأ لأن هذه اللفظة لا تستعمل الا لإثبات المنطوق به ونفى ما عداه الا ترى أنه لا فرق بين أن يقول انما فى الدار زيد وبين أن يقول ليس فى الدار الا زيد وبين أن يقول انما الله واحد وبين أن يقول لا اله الا واحد فدل على انه يتضمن النفى عن غير المذكور والاثبات ومن المفاهيم عند الشافعية مفهوم العدد وهو نفى الحكم الثابت بعدد معين عما زاد أو نقص كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فيفهم منه عدم جلد مازاد على ثمانين واختلف الحنفية فيه فمنهم منكر له كالإمام فخر الأسلام وشمس الأئمة وغيرهما كالبيضاوى وامام الحرمين والقاضى أبى بكر الباقلانى وقالوا ان نفى الزيادة على ثمانين فى حد القذف لعدم الدليل لا لدليل العدم والأصل عدم ايجاع المسلم من غير حق كما يشهد به قوله صلى الله عليه وسلم المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ويؤيده الزيادة على الخمس الفواسق المذكور فى خمس من الدواب ليس على المحرم فى قتلهن جناح . العقرب . والفأرة . والكلب العقور والغراب والحدأة

رواه الشيخان كالذئب فعلم أن حكم مازاد مثله لاخلافه وهذا التأييد إنما يتم لو لم يكن الذئب داخلا فى الكلب العقور بل قيل انه المراد بالكلب العقور الذئب وأما جواز قتل الكلب العقور الذى ليس بذئب فلانه ليس بصيد ومنهم من قال بمفهوم العدد وانه يدل على نفى الحكم عما زاد عليه كالإمام الطحاوى وكذا قال الشيخ أبو بكر الرازى قد كنت اسمع كثيرا من شيوخنا يقولون فى التخصيص بالعدد يدل على ان ما عداه حكمه بخلافه كذا فى التقرير والتحرير ويؤيده ما فى الهداية ردا على الإمام الشافعى رحمه الله فى اباحة قتل الأسد وغيره من السباع المؤذية والقياس على الفواسق ممتنع لما فيه من إبطال العدد وانما يتم التأييد لو لم يكن الزاماً على ان الرد غير تام لأن اباحة قتل الأسد وغيره من السباع المؤذية ثابتة بدلالة النص دون القياس والثابت بدلالة النص ليس بزيادة على انه لو كان بالقياس فهو حجة متفق عليها بخلاف مفهوم العدد اهـ سلم الوصول ﴿ فصل ﴾ وأما اذا علق الحكم على صفة فى جنس كقوله صلى الله عليه وسلم فى سائمة الغنم زكاة فهل يفيد نفى الزكاة عن المعلوفة مطلقاً سواء كانت من الإبل والبقر والغنم أو هو مختص بالمعلوفة من الغنم فى ذلك وجهان (ف) عند بعضهم ان ذلك التعليق دل على نفى الزكاة عن معلوفة الغنم دون ماعداها من معلوفة الإبل والبقر ورجحه الإمام الرازى وغيره لأن السوم مقيد بكونه فى الغنم ومن أصحابنا من قال يدل على نفيها أى الزكاة عما عداها فى جميع الأجناس نظراً الى السوم فقط لترتب الزكاة عليه فى غير الغنم من الإبل والبقر فى غير هذا الحديث وظاهر كلام المصنف التسوية بين ما اذا قيل فى الغنم السائمة زكاة أو فى سائمة الغنم زكاة وقال البرماوى فى شرح الألفية الظاهر التغاير بينهما وأن المقيد فى المثال الأول الغنم بوصف السوم وفى المثال الثانى السائمة بقيد كونها من الغنم لإضافتها اليها وحينئذ فمفهوم عدم وجوب الزكاة فى معلوفة الغنم . ومفهوم الثانى عدم الوجوب فى سائمة غير الغنم من إبل وبقر وقال التاج فى منع الموانع انه التحقيق وهذا أى القول بأنه يدل على نفى الزكاة عما

عدا سائمة الغنم من جميع الأجناس خطأ لأن الدليل يقتضى النطق ويتبعه فإذا اقتضى النطق الإيجاب فى سائمة الغنم وجب أن يقتضى الدليل نفيها عن معلوفة الغنم خاصة فصل فأما اذا علق على مجرد الاسم مثل أن يقول فى الغنم زكاة فان ذلك لا يدل على نفى الزكاة عما عدا الغنم وهذا هو المسمى بمفهوم اللقب وهو الاسم الجامد الشامل للعلم الشخصى واسم الجنس والقول بأن اللقب لا مفهوم له هو مذهب الجمهور واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول أما الكتاب فقوله ذلك الدين القيم . فلا تظلموا فيهن أنفسكم أى فى الأشهر الأربعة الحرم والتنصيص بذكرهن لا يدل على التخصيص فيها فإن الظلم حرام فى جميع الأوقات وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة فانه لا يدل على التخصيص بالجنابة لأنه لا يجوز الغسل فى الماء الدائم مطلقا من الجنابة وغيرها وأما الإجماع فلأنهم اجمعوا على جواز القياس وتعليل النص ولو كان لخصوص الاسم أى مفهوم اللقب أثر فى المنع عن غيره لأدى الى نفى المجمع عليه وهو القياس واللازم باطل فالملزوم مثله أما بيان الملازمة فلان القياس لا بدله من أصل وحكم الأصل لا بد أن يكون منصوصا عليه فلو كان النص على الحكم فى الأصل يدل على نفى الحكم فى الفرع إن ثبت بالنص والإجماع فلا قياس ثمة وان يثبت بالقياس على الأصل فهو ممتنع لما فيه من اثبات الحكم فى الفرع على مضادة النص لأنه دل بمفهوم المخالفة على نفى الحكم عن الفرع فكيف يثبت ذلك فيه بالقياس وأما المعقول فلانهم ان أرادوا بنفى الحكم عن المسكوت عنه ان هذا الحكم غير ثابت فى المسمى بالنص فهو مسلم ولا يفيدهم لأنه كذلك عندنا لأنه ليس بثابت فى غير المنصوص عليه بالنص بل بعلة النص على تقدير ثبوته وان أرادوا أن الحكم لا يثبت فى غير المنصوص عليه لكون النص مانعا عن ذلك فهو غلط ظاهر لأن النص لم يتناول غير المنصوص عليه لكونه موضوعاً للإثبات لا للنفى عما عداه فلا يثبت ولأنه لو كان مفهوم اللقب

حقا يلزم الكفر والكذب فى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود واللازم باطل فالمزوم مثله أما بيان الملازمة فلاستلزامه ان لا يكون غير محمد عليه الصلاة والسلام رسولا وان لا يكون الله موجوداً وكذا سائر ما ثبت وجوده بالضرورة العقليـــة أو الحسية أو الشرعية كذا فى الأزميرى على المرآة ومن أصحابنا من قال يدل تعليق الحكم على مجرد الاسم على أن ما عداه بخلافه كالصفة وذلك لأن الأسماء موضوعة لتمييز الأجناس والأشخاص كالانسان وزيد والصفات موضوعة لتمييز النعوت والأطوال كطويل وقصير وقائم وقاعد فاذا كان تقييد الخطاب بالصفات يدل على نفيه عما عداه كان التقييد بالاسم بمثابة الصفات . ولأنه لو لم يوجب ذلك لما كان للتخصيص فائدة واللازم باطل فالمزوم مثله أما الملازمة فظاهرة وأما بطلان اللازم فلعدم جواز أن يخلو كلام الشارع والعاقل عن الفائدة والمذهب الأول لأنه قد يخص الاسم بالذكر وهو وغيره سواه الا ترى انهم يقولون اشتر غنما وإبلا وبقراً فينص على كل واحد مع إرادة جميعها قبل التنصيص فلو كان قوله اشتر غنما ينفى سواه من الإبل والبقر لكان ذكره الابل والبقر بعد ذلك تناقضا من المتكلم لأن تخصيص الغنم بالذكر ينفى غيره على قولهم لكنه لا يعد تناقضاً لأنه يخص الاسم بالذكر عندهم وهو وغيره سواء ولا يضم الصفة إلى الاسم بأن يقول اشتر إبلا سائمة وهى أى الصفة وغيرها وهو عدمها سواء عند المتكلم فلا يقول المتكلم اشتر إبلا سائمة وغيرها فان هذا يعد تناقضاً من المتكلم فإنه اذا أراد الإطلاق يقتصر على مجرد الاسم المتناول لسائر الأفراد المتصفة بذلك الوصف وغيرها ولذا قال ألا ترى انهم لا يقولون اشتر غنما سائمة وهى والمعلوفة عندهم سواء فافترقا) قال العلامة العراقى فى الفرق الحادى الستين بين قاعدة مفهوم اللقب وبين قاعدة غيره من المفهومات وسر الفرق بينهما أن مفهوم اللقب كما قال التبريزى تعليق الحكم على أسماء الأعلام لأنها الأصل فى قولنا لقب وأما أسماء الأجناس نحو الغنم والبقر ونحوهما لا يقال لها دلالة فالأصل حينئذ انما هى الأعلام

وما يجرى مجراها . قال ويلحق بها أسماء الأجناس ، وعلى التقديرين فالفرق أن العلم نحو قولنا أكرم زيدا أو اسم الجنس نحوزك عن الغنم لا اشعار فيه بالعلة لعدم المناسبة فى هذين القسمين ومفهوم الصفة ونحوه فيه رائحة التعليل فان الشروط اللغوية أسباب أيضا فمتى جعل الشىء شرطاً أشعر ذلك بسببية ذلك الشرط عند المعلق عليه أدركنا نحن ذلك أولا وكذلك اذا حصر أو جعل غاية واذا كانت هذه الأشياء تشعر بالتعليل عند المتكلم بها والقاعدة أن عدم العلة لعدم المعلول فيلزم فى صورة المسكوت عنه عدم الحكم لعدم علة الثبوت فيه أما الأعلام والأجناس فلا إشعار لها بالعلية فلا جرم لا يكون عدمها من صورة المسكوت علة لشىء لأنه ليس عدم علة فلا يلزم عدم الحكم فى صورة المسكوت عنه فهذا هو سبب ضعفه وقلة القائلين به وينبغى أن تتفطن له فان جماعة ممن لم يقولوا به وقعوا فيه عند الاستدلال وماشعروا ، وقال صاحب المهذب من الشافعية يعنى الشيخ أبا اسحاق الشيرازى صاحب اللمع التيمم بغير التراب لا يجوز لقوله عليه الصلاة والسلام جعلت لى الأرض مسجدا وطهورا وفى أخرى وترابها طهورا ومفهوم قوله وترابها طهورا أن غير التراب لا يجوز التيمم به واستدلاله بذلك على مالك لا يصح لأنه لقب ليس بحجة عنده ولا عند مالك لأن التراب اسم جنس فقد استدل بما ليس بحجة عنده ولا عند خصمه وكذلك استدل على أبى حنيفة بأن الخل لا يزيل النجاسة بقوله عليه الصلاة والسلام حتيه ثم اقرضيه بالماء فمفهوم قوله عليه السلام بالماء يقتضى أنه لا يجوز بغيره من الخل وغيره وهذا أيضا غير مستقيم فان الماء اسم جنس فمفهومه مفهوم لقب ليس بحجة عنده ولا عند أبى حنيفة بل أبو حنيفة لم يقل بالمفهوم مطلقا فضلا عن مفهوم اللقب فاستدلاله على أبى حنيفة أبعد من استدلاله على مالك بسبب أن مالكا قال بالمفهوم من حيث الجملة وأما أبو حنيفة فلا فهذا هو الفرق بين القاعدتين والتنبيه عليه بالمثل انتهى كلامه (تنبيهات) الأول اتفقوا على أن مفهوم الموافقة حجة واختلفوا فى مفهوم المخالفة فعند الجمهور

جميع مفاهيم المخالفة حجة الا مفهوم اللقب فانه حجة عند القاضى أبى بكر محمد الدقاق وأبى بكر محمد الصيرفى من الشافعية وعند بعض المالكية والحنابلة وأنكر أبو حنيفة الجميع فلم يقل بشىء من مفاهيم المخالفة واذا قال فى المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلدليل آخر قال فى التحرير والحنفية ينفون مفهوم المخالفة بأقسامه فى كلام الشارع فقط اه .

قال العلامة ابن عابدين فاما فى الروايات ونحوها فمعتبر بأقسامه حتى مفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بجامد كقولك صلاة الجمعة على الرجال الأحرار فيفهم منه عدم وجوبها على النساء والعبيد وفى شرح التحرير عن شيخ الأئمة الكردرى أن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على تغير الحكم عما عداه فى خطابات الشارع فأما فى متفاهم الناس وعرفهم وفى المعاملات والعقليات فيدل اه وانما لم تعتبر المفاهيم فى نصوص الشارع من الآيات والأحاديث لكونها فى جوامع الكلم فتحتمل فوائد كثيرة تقتضى تخصيص المنطوق بالذكر ولذا نرى الخلق يستفيدون منها مالم يدركه السلف بخلاف الرواية فانه قلما يقع تفاوت الأنظار والمراد مفاهيم المخالفة أما مفاهيم الموافقة فمعتبرة مطلقا الثانى اتفق القائلون بمفهوم المخالفة على انه يشترط لتحققه ألا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى حكم غيره كان خرج للغالب كما فى قوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم اذ الغالب كون الربائب فى حجور الأزواج أى تربيتهم أو لخوف تهمة من ذكر المسكوت كقول قريب عهد بالاسلام لعبده بحضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريد وغيرهم وتركه خوفا من تهمته بالنفاق أو لموافقة الواقع أو لجواب سؤال عن المذكور أو لبيان حكم حادثة تتعلق به أو لجهله بحكمه دون حكم المسكوت أو عكسه أى الجهل بحكم المسكوت دون حكم المنطوق وذلك كالوسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم هل فى الغنم السائمة زكاة أو قيل بحضرته لفلان غنم سائمة دون المعلوفة أو كان هو عالما بحكم السائمة دون المعلوفة فقال فى الغنم السائمة زكاة

(فصل) اذا أدى القول بالدليل إلى اسقاط الخطاب سقط الدليل) أى

شرط العمل بما لا يعود على أصله بالنقص وذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم لاتبع ما ليس عندك) هذا الحديث مأخوذ من حديث حكيم بن حزام قال قلت يا رسول الله يأتينى الرجل فيسألنى عن البيع ليس عندى ما أبيعه منه ثم أبتاعه من السوق فقال لا تبع ما ليس عندك رواه أحمد وأبو داود والنسائى والترمذى وابن ماجه وابن حبان فى صحيحه وعن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا يحل سلف وبيع ولا شرطان فى بيع ولا ربح ما لم يضمن ولا تبع ما ليس عندك » رواه أحمد وأبو داود والشافعى وابن ماجه والترمذى وصححه الحاكم وقال حديث على شرط جماعة من أئمة الحديث فمعنى لا تبع ما ليس عندك لا تبع ما ليس فى ملكك لأنه سبب ورود ذلك وعلى هذا (فان دليله) أى دليل الخطاب المذكور وهو مفهوم المخالفة (يقتضى جواز بيع ما هو عنده) أى فى حوزه وملكه (وان كان غائبا عن العين) وبيع العين المملوكة الغائبة عن العين لا يجوز الا اذا كانت موصوفة فى الذمة فيجوز فيه السلم بشروطه (واذا أجزنا ذلك) أى بيع العين الغائبة (لزمنا أن نجيز بيع ما ليس عنده) أى حاضرا عنده قريبا وكان فى حوزه وملكه (لأن أحدا لم يفرق بينهما) لأن عند تستعمل فى الحاضر القريب وفيما هو فى حوزتك وان كان بعيدا فان نظر الى سبب ورود الحديث يكون المعنى لا تبع ما ليس عندك أى فى حوزك وملكك وقدرتك فيكون مفهومه هو أن له بيع ما هو عنده أى فى ملكه وحوزه وان كان بعيدا غائبا وهذا المفهوم بظاهره يبطل الأصل وهو لا تبع ما ليس عندك نظرا الى الظاهر لأن عند تستعمل للحاضر القريب المملوك وفى المملوك وان كان بعيدا ولذا قال المصنف (واذا أجزنا ذلك سقط الخطاب وهو قوله صلى الله عليه وسلم «لاتبع ماليس عندك» فيسقط الدليل ويبقى الخطاب لأن الدليل فرع الخطاب ولا يجوز أن يعترض الفرع على الأصل بالإسقاط) وعند الحنفية بيع العين المملوكة الغائبة الموصوفة جائز والنهى عن بيع الإنسان ما ليس عنده معناه ماليس فى ملكه وحوزه ولا خلاف فى اللغة أن الإنسان

يقول عندى ضياع ودور أى فى ملكى وان كانت غائبة قال فى المحلى اذا وصف الغائب عن رؤية وخبرة وملكه المشترى فأين الضرر ولم يزل المسلمون يتبايعون الضياع فى البلاد البعيدة بالصفة وقد باع عثمان لطلحة أرضا بالكوفة ولم يرياه فقضى جبير بن مطعم أن الخيار لطلحة وما نعلم للشافعى سلفا فى منع بيع الغائب الموصوف ولا خلاف فى اللغة ان ما هو فى ملك بائعه فهو عنده وماليس فى ملكه فليس عنده وان كان بيده وفى نوار الفقهاء لابن بنت ابن نعيم أجمع الصحابة على جواز بيع الغائب المقدور على تسليمه وان لمشتريه خيار الرؤية اذا رآه وانما امتنع بيع العبد الآبق اتفاقا لبعد تسليمه كالطير فى الهواء لا لغيبته على أن الشافعية تركوا ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم « لاتبع ماليس عندك » اذ لا يجوز بيع ما ليس عنده اتفاقا اذا كان قد رآه ويبطل عندهم بيع ما هو عنده اذا لم يكن رآه وذكره القدورى فى التجريد انظر الجوهر النقى

الكلام فى المجمل والمبين

(باب ذكر وجوه المبين فأما المبين) فى اللغة بفتح الباء اسم مفعول من قولك بينت الشىء تبيينا أى وضحته توضيحا وهو يطلق على معنيين أحدهما الواضح بنفسه وهو ما يكون كافيا فى افادة معناه إما لأمر راجع الى اللغة كقوله « والله بكل شىء عليم » فان افادة هذا اللفظ لهذا المعنى بوضع اللغة وإما بالعقل كقوله تعالى « واسأل القرية » فان حقيقة هذا اللفظ من جهة اللغة انما هو طلب السؤال من الجدران ولكن العقل صرفنا عن ذلك وبين أن المراد به الأهل وثانيها الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم المعنى منه على انضمام غيره اليه وذلك الغير هو الدليل الذى حصل به الإيضاح يسمى مبينا وله أقسام يأتى ذكرها عند قوله فصل ويقع البيان بالقول ومفهوم القول والفعل والاقرار الخ

فقول المصنف (فهو ما استقل بنفسه فى الكف عن المراد إلى غيره

قاصر على الواضح بنفسه ولا يشمل الواضح بغيره (وذلك على ضربين ضرب يفيد بنطقه وضرب يفيد بمفهومه فالذى يفيد بنطقه هو النص والظاهر والعموم) وهو من الظاهر لأن الظاهر ما احتمل أمرين وهو فى أحدهما أظهر من الآخر فالعام ظاهر فى العموم محتمل فى الخصوص واللفظ الذى له معنى حقيقى ومعنى مجازى ظاهر فى الأول محتمل فى الثانى (فالنص كل لفظ دل على الحكم بصريحه وعلى وجه لا احتمال فيه) هذا فى الحقيقة ضابط لا تعريف لأن التعريف للماهية وكل للافراد وقال التاج السبكى سمى بالنص لارتفاعه على غيره من الألفاظ من قولهم نصت الظبية جيدها إذا رفعته ومنه منصة العروس وقد جمع الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد رضى الله عنه فى شرح العنوان الاصطلاحات فى النص فقال هى ثلاث إحداها أن لا يحتمل اللفظ إلا معنى واحدا . الثانى فى اصطلاح الفقهاء وهو اللفظ الذى فيه دلالة قوية الظهور الثالث اصطلاح الجدليين فان كثيرا من متأخريهم يريدون بالنص لفظ الكتاب والسنة انتهى (وذلك مثل قوله عز وجل محمد رسول الله وكقوله ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق وكقوله صلى الله عليه وسلم فى كل خمس شاة وفى أربع وعشرين من الإبل أربع من الغنم وغير ذلك من الألفاظ الصريحة فى بيان الأحكام

(فصل وأما الظاهر فهو كل لفظ احتمل أمرين و) هو (فى أحدهما أظهر) من الآخر (كالأمر) فإنه عند التجرد عن القرائن الدالة على معنى معين يدل على الوجوب لكونه حقيقة فيه ويحتمل الندب والإباحة وغيرهما (والنهى) فانه عند التجرد عن القرائن ينصرف إلى التحريم ويحتمل احتمالا مرجوحا إلى أن يكون للتنزيه وغيره (وغير ذلك من أنواع الخطاب الموضوعة للمعانى المخصوصة المحتملة لغيرها) والظاهر عند الحنفية ما عرف مراده بسماع صيغته وحكمه وجوب العمل بما عرف يقينا مع التأويل والتخصيص وأما النص فما ازداد وضوحا ظهورا على الظاهر لمعنى عند المتكلم خاصا

كان أو عاما وحكمته وجوب العمل بما وضح يقينا مع احتمال التعاديل والتخصيص احتمالا غير ناشىء عن الدليل كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فهذا أمثلة للظاهر والنص فإنه ظاهر فى الاطلاق ونص فى الفرق بين البيع والربا بالحل والحرمة دون الغرض المسوق لأجله فإنها نزلت ردا على الكفرة فى دعواهم المساواة بين البيع والربا وتمام الكلام عليها فى أصول الحنفية

(فصل والعموم كل لفظ عم شيئين فصاعدا) قد علمت مما تقدم أن هذا تعريف للعموم اللغوى وأما تعريف العموم الاصطلاحى فهو استغراق اللفظ جميع الأفراد دفعة واحدة من غير حصر (كقوله تعالى اقتلوا المشركين وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وغير ذلك فهذه كلها) يعنى النص والظاهر والعموم من البين الذى لا يعتمد فى معرفة المراد به وصفا إلى غيره فى معرفة ما ليس بمراد به بحسب الوضع ككون الأمر للندب أو الإباحة أو التهديد وككون النهى للتنزيه والارشاد وككون العام مخصوصاً فيصح الاحتجاج بأحد هذه الأنواع وهى النص والظاهر والعموم وقال أبو ثور من كبار أصحاب الشافعى وعيسى بن أبان من كبار الحنفية وقد تقدم ذكر شىء من ترجمتها العموم إذا دخله التخصيص صار مجملا لا يحتج بظاهره قال فى تحرير الوصول وشرحه وقال أبو ثور ليس حجة أى سواء خص بمتصل أو بمنفصل أى عن الباقى وإلا احتاج إلى البيان أولا هذا ما نقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عنه وقيل عنه أى عن ابن مور ليس حجة إلا فى أخص الخصوص أى الواحد إذا علم أى كان المخصوص معلوماً كالكرخى والجرجانى وعيسى بن ابان أى يصير العام مجملا بين سواه أى أخص الخصوص إلى البيان ففى كشف البزدوى ان هؤلاء ذهبوا إلى أنه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه إلى البيان سواء كان المخصوص معلوماً ومجهولا لا أنه يجب به أخص الخصوص إذا كان معلوما غير انه بالنسبة إلى عيسى مقيد براوية وفى البديع والكرخى وابن ابان

وأبو ثور لا يبقى حجة مطلقا الا فى الاستثناء المعلوم انتهى وقد عرفت أن أكثر الحنفية ومنهم الكرخى أن على الاستثناء ليس تخصيصاً فلا يخالف هذا مافى الكشف بالنسبة إلى من عدا أبا ثور اهـ احتج أبو الحسن الكرخى ومن وافقه بأن المخصوص إذا كان مجهولا أوجب تخصيصه جهالة فى الباقى لأن أى فرد عين من الباقى لإثبات موجب الكلام فيه يحتمل أن يكون هو المخصوص منه وأما إذا كان المخصوص معلوما فكذلك لأنه يحتمل أن يكون معلوما لاستقلاله وإفادته بنفسه إذ هو لا يفتقر فى إفادته إلى صدر الكلام وهذا هو الظاهر لأن الأصل فى النصوص التعليل والدلائل التى توجب كونها معلولة لاتفصل بين نص ونص وعلى تقدير التعليل لا يدرى أى قدر من الباقى يصير مخصوصاً فيوجب جهالة الباقى أيضا اهـ وتمام الكلام فى كشف البزدوى وقال أبو الحسن الكرخى إن خص العام بدليل متصل أى بغير مستقل بعين (لم يصر مجملا) بل هو حجة وان خص بدليل منفصل أى مستقل وإن كان معلوما (صار مجملا) لا يحتج به وهو مختار عيسى بن أبان فى رواية وأبى عبد الله الجرجانى وجعل ما قال هؤلاء تفصيلا فى المخصص بناء على طريقة الشافعية وإلا فهؤلاء ليس المخصص عندهم إلا المستقل ولذا لم يذكر الحنفية هذا التفصيل فى كتبهم إلا صاحب المسلم لأنه جرى على اصطلاح الشافعية وهؤلاء إنما يقولون ببطلان الحجية إذا كان المستقل كلاما لا غيره من العقل وقال أبو عبد الله البصرى إن كان حكمه أى العام يمتنع تعقله بالاسم العام ويفتقر إلى شروط لا ينبىء عنها الظاهر كآية السرقة فهى مجملة لا يحتج بها إلا بدليل لأن قيام الدليل على اعتبار النصاب والحرز كون المسروق لا شبهة فيه يمنع من تعلق الحكم وهو القطع بعموم اسم السارق وموجب لتعلقه بشروط لا ينبىء عنها ظاهر اللفظ ومثله آية الزنا ونحوها وإن لم يفتقر تعلق الحكم بالاسم العام (لم يصر) العام (مجملا) كما فى قوله تعالى واقتلوا المشركين لأن قيام الدلالة على المنع من قتل أهل الذمة لا يمنع من

تعلق الحكم وهو القتل باسم المشركين كذا فى الابهاج وعبارة تحرير الأصول وشرحه لأبى عبد الله البصيرى إن كان العام منبئا عنه أى عن الباقى بعد التخصيص بسرعة كالمشركين فى أهل الذمة فإن لفظ المشركين بعد التخصيص بالذمى ينبىء عن الباقى الذى هو الحربى بلا توقف على تأمل فهو حجة بعد التخصيص وإلا أى وإن لم ينبىء عن الباقى بعد التخصيص فليس بحجة كالسارق لا ينبىء عن سارق نصاب ومن حرز لعدم انتقال الذهن إليها أى النصاب والسارق من اطلاق السارق قبل بيان الشارع فإذا بطل العمل به أعنى لم يحكم بقطع اليد فى صورة انتفاء النصاب والحرز او أحدهما إذ لا يثبت القطع شرعاً عند ذلك لم يعمل بمقتضاه أيضاً فى صورة وجود الأمرين لأن اللفظ لا ينبىء عن أن القطع إنما يكون إذا كان المسروق نصاباً محرزا اه والدليل على ما قلناه وهو أنه يصح الاحتجاج بهذه الأنواع هو ان المجمل ما لا يعقل معناه من لفظه ويفتقر فى معرفة المراد به إلى غيره كقوله تعالى أقيموا الصلاة وآتو الزكاة ولله على الناس حج البيت وهذه الآيات يعنى قوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق واقتلوا المشركين والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما يعقل معناها من لفظها ولا نفتقر فى معرفة المراد بها إلى غيرها فهى كغيرها من الآيات الظاهرة والصحابة رضوان الله تعالى عليهم قد استدلوا بالعام المخصوص بمبين وتكرر وشاع ولم ينكر فكان اجماعا كما استدلوا بقوله تعالى وما ملكت ايمانهم مع كونه مخصوصاً بالأخت الرضاعية وقوله تعالى وقاتلوا المشركين مع كونه مخصوصاً بالمستأمن وغيرهما من العمومات ولا خلاف بين الحنفية والشافعية فى ان العام إذا خص بمعين يكون حجة فى الباقى بعد التخصيص لكنها ظنية إلا عند أكثر الشافعية إذا كان المخصص غير مستقل بل هو غير مخصص عندهم كما علمت لأنهم قالوا ان العام المخصوص بمعين غير مستقل بعد التخصيص كما كان قبيل التخصيص حجة قطعية

(فصل وأما ما يفيد بمفهومه فهو فحوى الخطاب) وهومفهوم الموافقة ولحن الخطاب وهو مادل عليه اللفظ من المضمر الذى لا يتم الـكلام الا به ودليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة وقد بينها قبل هذا الباب فأغنى عن الإعادة باب ذكر وجوه المجمل وأما المجمل فهو فى اللغة المبهم من أجمل الأمر اذا أبهمه وقيل هو المجموع من أجمل الحساب اذا جمع وجعل جملة واحدة وقيل هو المتحصل من أجمل الشيء إذا حصله وأما فى الاصطلاح فهو مالا يعقل معناه فى لفظه ويفتقر فى معرفة المراد الى غيره وعرفه فى جمع الجوامع ولب الأصول بما لم تتضح دلالته والمجمل عند الحنفية مالا يدرك المراد منه بالعقل بل بالنقل ومن المجمل المشترك لتعذر ترجيح أحد معنييه أو معانيه لعدم قرينة معينة للمراد وثمرة الخلاف أن بيان المجمل عند الحنفية لا يكون الا من المتكلم بالمجمل ولا يكون بالقرائن فلا يكون بيانه بالاجتهاد وعند الشافعية يمكن بيان المجمل بالقرائن فيصبح بيانه بالاجتهاد فكل مجمل عند الحنفية مجمل عند الشافعية ولا عكس فاحفظ هذا ينفعك فيما يفرعه كل من الإمامين على مذهبه فى تفسير المجمل والحنفية فرقوا فما كان خفيا بنفس الصيغة يسمى مجملا وما كان بعارض يسمونه مشكلا وذلك أى المجمل أو الإجمال على وجوه منها أن يكون اللفظ لم يوضع للدلالة على شيء بعينه كقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وكقوله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها الحديث رواه البخارى ومسلم ولفظهما عن أبى هريرة مرفوعاً أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لااله الاالله ويؤمنوا بى وبما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وفى رواية حتى يقولوا لااله الا الله فمن قال لا اله الاالله عصم منى الخ فإن الحق الواجب ايتاؤه فى قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده والحق الذى لا عصمة للدم مع ثبوته فى قوله صلى الله عليه وسلم الا بحقها (مجهول الجنس والقدر) هذا بالنسبة للزكاة وأما بالنسبة للدم فهو مجهول الجنس وقوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء

العشر وما سق بنضح أو دوالية نصف العشر بيان للحق المجمل الواجب ايتاؤه في الآية وقوله عليه الصلاة والسلام ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة أخرجه مسلم بيان القدر الذي يؤخذ منه الحق وهو الذي يسمى نصابا وقوله صلى الله عليه وسلم لايحل دم امرىء مسلم يشهد ان لا اله الا الله وأني رسول الله الا باحدى ثلاث الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة بيان للحق المذكور في الحديث والحديث رواه البخاري ومسلم والإمام أحمد وأصحاب السنن الأربعة وغيرهم والحق المجهول في المال بينته آية الزكاة وهي قوله تعالى وآتوا الزكاة وقوله عليه الصلاة والسلام هاتوا ربع عشر أموالكم وغير ذلك من كتب الصدقات في الإبل والبقر والغنم والزرع والثمار .

(فصل) ومنها أي وجوه الإجمال أن يكون اللفظ في الوضع مشتركا بين شيئين كالقرء يقع على الحيض والطهر فيفتقر إلى البيان وقد بين عند الشافعية أنه الطهر بادلة وعند الحنفية أنه الحيض بأدلة وتقدم ذكر الجميع فلا إعادة .

(فصل) ومنها أن يكون اللفظ موضوعاً جملة إلا إنه دخلها استثناء مجهول كقوله عز وجل أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد فإنه قد صار مجملا بما دخله من الاستثناء وذلك لأن بهيمة الأنعام هي الإبل والبقر والغنم فهي معلوفة إلا أن قوله تعالى إلا مايتلى لما كان مجملا مجهولا سدت الجهالة والإجمال مسد الجملة فصارت مجملة بعارض وقد بين هذا المجهول قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أحل به لغير الله والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب ومن هذا المعنى العموم إذا علم انه مخصوص ولم يعلم ما خص منه فهذا أيضاً مجمل لأنه لا يمكن العمل به قبل معرفة ماخص منه

(فصل) ومن ذلك أي وجوه الإجمال ان يفعل رسول الله صلى الله

عليه وسلم فعلا يحتمل وجهين احتمالا واحدا مثل ما روى انه جمع فى السفر فإنه مجمل لأنه يجوز أن يكون فى سفر طويل أو فى سفر قصير فلا يجوز حمله على أحدهما دون الآخر إلا بدليل وقد دل الدليل على أن الجمع كان فى السفر الطويل وهو مرحلتان تقدم بيانه

(فصل) وإذا قضى النبى صلى الله عليه وسلم فى عين تحتمل حالين احتمالا واحداً مثل ما روى أن الرجل أفطر فأمره النبى صلى الله عليه وسلم بالكفارة فهو مجمل فإنه يجوز أن يكون أفطر بجماع ويجوز أن يكون أفطر بأكل فلا يجوز حمله على أحدهما إلا بدليل فهذه الوجوه لايختلف فى اجمالها وافتقارها إلى البيان

(فصل) واختلف المذهب فى الفاظ فمنها قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا وفيه قولان فإن فى أحدهما هو مجمل لأن الله تعالى أحل البيع وحرم الربا والربا هو الزيادة وما من بيع إلا فيه زيادة وقد أحل البيع وحرم الربا فافتقر إلى بيان ما يحل وما يحرم وقال فى القول الثانى ليس بمجمل وهو الأصح لأن البيع معقول فى اللغة فحمل على العموم إلا ما خصه الدليل ولقائل أن يقول إن قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا من قبيل ما لحقه استثناء مجهول فان قوله وحرم الربا بمنزلة الاستثناء المجهول ولقد حصل بيان هذا المجهول بالسنة كما حصل بيان ذلك بالآية الأخرى وقد بين المصنف من أسباب الاجمال أن يكون اللفظ موضوعا لجملة معلومة إلا انه دخلها استثناء مجهول وقد ذكر أن هذا مما لا يختلف المذهب فى اجماله والمثال المذكور مثل السابق ينبغى أن يكون مما لا يختلف المذهب فى اجماله أن يكون الكل مما يختلف المذهب فى اجماله فما وجه جعل الأول مما لا يختلف المذهب فى اجماله والثانى مما يختلف المذهب فى اجماله وفى الاتقان للسيوطى والشافعى فى هذه الآية أربعة أقوال أحدها أنها عامة والثانى انها مجملة والثالث انها عامة مجملة معا والرابع انها تناولت بيعا معهودا وبسط هذه

الأقوال وتوجيهها مذكور فيه فانظره وهذه الآية عند الحنفية من العام المخصوص

(فصل) ومنها أى مما اختلف المذهب فى اجماله الآيات التى ذكر فيها الأسماء الشرعية وهو قوله عز وجل وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فمن أصحابنا من قال هى عامة غير مجملة فتحمل الصلاة على كل دعاء والصوم على كل امساك والحج على كل قصد إلا ما قام الدليل عليه وهذه طريقة من قال ليس فى الأسماء شيء منقول وإنما الشارع أضاف إلى معانيها اللغوية أمورا اعتبرها فيها عن شروط وأركان فلا نقل أصلا (ومنهم من قال هى مجملة لأن المراد بها معان لا يدل اللفظ عليها فى اللغة وإنما تعرف من جهة الشرع فافتقر إلى البيان بقوله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده وهذه طريقة من قال إن هذه الأسماء منقولة) عن معانيها اللغوية إلى معان شرعية (وهو الأصح) وقد تقدم الكلام عليها فى فصل الأسماء الشرعية .

(فصل) ومنها الألفاظ التى علق التحليل والتحريم فيها على أعيان كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة حرمت عليكم أمهاتكم حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وقوله صلى الله عليه وسلم أحلت لنا ميتتان ودمان ونحوها (فقال بعض أصحابنا انها مجملة لأن العين لا توصف بالتحليل والتحريم) لأن هذه الأعيان غير مقدورة لنا (وإنما الذى يوصف بذلك أفعالنا وهى أفعال غير مذكورة فافتقر إلى بيان ما يحرم من الأفعال مما لا يحرم) فلذا صار مجملا أو يقال فإما أن يضمر الكل وهو غير جائز لأنه اضمار من غير حاجة أو يضمر فى البعض ويلزم عليه الترجيح بلا مرجح أو يتوقف وهو المطلوب (ومنهم من قال إنها ليست بمجملة وهو الأصح لأن التحليل والتحريم فى مثل هذا إذا أطلق عقل منها التصرفات المقصودة فى اللغة الا ترى انه إذا قال القائل حرمت عليك هذا الطعام عقل منه تحريم الأكل وقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم المعقول منه تحريم الوطء لأن هذا هو المقصود من هذه الآيات

(وما عقل المراد لفظه لم يكن مجملا) وقولهم ليس الإضمار لبعض أولى من الآخر ممنوع بالعرف فإنه يقتضى إضافة التحليل والتحريم إلى الفعل المعين المقصود من تلك العين

فصل وكذلك اختلفوا فى الألفاظ التى تتضمن نفيا واثباتا كقوله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنيات ولا نكاح إلا بولى وما أشبهه كلا صلاة إلا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل ولا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد (فمنهم من قال إن ذلك مجمل) كالقاضى أبى بكر الباقلانى والقاضى عبد الجبار وأبى على وابنه وأبى هاشم وأبى عبد الله البصيرى (لأن الذى نفاه هو العمل والنكاح وذلك الوجود متحقق لا يصح نفيه ولا رفعه فيجب أن يكون المراد به صفة غير مذكورة فافتقر إلى بيان تلك الصفة ومنهم من قال ليس بمجمل وهو الأصح لأن صاحب الشرع لا ينفى ولا يثبت المشاهدات وإنما ينفى ويثبت الشرعيات فكأنه قال لا عمل فى الشرع إلا بنية ولا نكاح إلا بولى وذلك معقول من اللفظ فلا يجوز أن يكون مجملا وعند الحنفية لا إجمال فيها قال فى تحرير الأصول وشرحه التقرير لا اجمال فيما ينفى من الأفعال الشرعية محذوفة الخبر كلا صلاة إلا بفاتحة الكتاب خلافا للقاضى أبى بكر الباقلانى لنا إن ثبت أن الصحة جزء مفهوم الأسم الشرعى لزم تقرير الوجود لأن عدم الوجود الشرعى هو عدم الصحة فلا صلاة إلا بطهور وإن لم يثبت كون الصحة جزء مفهوم الأسم الشرعى فإن تعورف صرف النفى شرعا فى مثل ذلك إلى الكمال لزم تقديره كما فى لاصلاة لجار المسجد إلا فى المسجد أخرجه الدارقطنى والحاكم فى مستدركه وسكت عنه وقال ابن حزم هو صحيح من قول على وان لم يتعارف صرفه شرعاً فى مثل ذلك إلى نفى الكمال لزم تقدير الصحة لأن تقديرها أقرب إلى نفى الذات التى هى الحقيقة المتعذرة من تقدير الكمال لأن مالا يصح كالعدم فى عدم الجدوى بخلاف مالم يكمل وهذا أى لزوم تقدير الصحة على هذا التقدير ترجيح لارادة بعض المجازات المحتملة على

بعض بالمقتضى المتفق عليه لإثبات اللغة بالترجيح اﻫ والحاصل أن تقدير أقرب المجازين إلى الحقيقة متفق عليه بين الحنفية والشافعية لكن محله باتفاق مالم يعارض ومن هنا نشأ الخلاف فى مثل لا نكاح إلا بولى ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت النية من الليل فحديث لا نكاح إلا بولى يعارض آيات الكتاب وهى قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذ المراد بالنكاح العقد لا الوطء فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن والمراد عقد النكاح وهذه الآيات يؤيدها حديث الأيم أحق بنفسها من وليها والمراد بالأيم من لا زوج لها بكرا كانت أو ثيبا فجميع ما ذكر يفيد صحة النكاح وانعقاده بعبارة المرأة وإذا حمل لا نكاح الا بولى على نفس الصحة عاما فى الصغيرة والكبيرة البالغة يكون معارضا لآيات الكتاب المؤيدة بالحديث المفيدة للصحة بدون الولى لا نقطاع الولاية بالبلوغ فيحمل الحديث على ما يوافق الآيات وهو نفى الكمال أو يبقى على نفى الصحة ويخص بالصغيرة والمجنونة وخبر لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب يعارض قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر منه المؤيد بحديث ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن فيحمل على ما يوافق الآية وهو نفى الكمال لأنه لو حمل على نفس الصحة لزم انتساخ القاطع بالمظنون وهو غير جائز فعملوا به فيما يصح العمل به وهو الوجوب لأنه دليل ظنى لا ينسخ مطلق الكتاب وعملوا بمطلق الكتاب فى أصل صحة الصلاة وان لم يقرأ فاتحة الكتاب وقالوا إن قراءة الفاتحة يقتضى تركها وجوب الإعادة بالحديث الأحادى والحاصل أن الحنفية قالوا ان الحمل على الأقرب أولى لكن ذلك مالم يمنع مانع من الحمل عليه وهو هنا نسخ القاطع بخبر الآحاد المظنون وحديث لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل عارضه حديث أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل ذات يوم فى بيت عائشة رضى الله عنها فقال هل عندك من الطعام فقالت لا فقال: اذا انى صائم فقد انشأ الصوم من النهار والفرض والنفل يشتركان فى أنهما لا يكونان عبادة الا بالنية فيحمل الحديث على نفى الكمال

(فصل) وكذلك اختلفوا فى قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتى الخطأ

والنسيان وما استكرهوا عليه قال فى اللآلىء لا يوجد بهذا اللفظ وأقرب ما وجد ما رواه ابن عدى فى الكامل عن أبى بكرة بلفظ رفع الله عن هذه الأمة ثلاثا الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه قال وعده ابن عدى من منكرات جعفر ابن جسد وأخرج ابن ماجه عن ابن عباس يرفعه قال ان الله وضع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ورواه ابن حبان عنه يرفعه وكذا الحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين انتهى من كشف الخفاء (فمنهم من قال هو مجمل لأن الذى رفعه هو الخطأ وذلك موجود) واقع ورفع الواقع محال (فيجب) لتصحيح الكلام (أن يكون المراد بها معنى غير مذكور فافتقر الى البيان ومنهم من قال غير مجمل وهو الأصح لأنه معقول المعنى فى اللغة ألا ترى انه اذا قال السيد لعبده رفعت عنك جناياتك عقل رفع المؤاخذة بكل ما يتعلق بالجناية من التبعات فدل على انه غير مجمل) وعند الحنفية لا اجمال فيه لأن العرف فى مثله قبل الشرع رفع العقوبة فإن قيل أليس الضمان واجبا كما فى القتل وتلف المال سهوا أجيب بأنه ليس الضمان عقوبة ألا ترى انه يجب على الصبى مع انه ليس محل العقوبة بل هو جبر المال المغبون والإنسان الهالك وأما وجوب الكفارة فلترك التثبت والاحتياط الواجب ولو سلم انه عقوبة فتخصيص للضمان من عموم العقوبة لدليل اهـ

(فصل) وأما المتشابه فاختلف أصحابنا فيه فمنهم من قال هو والمجمل واحد لأن كلا منهما لا يعقل معناه من لفظه أو لا تتضح دلالته (ومنهم من قال المتشابه ما استأثر الله بعلمه) كقيام الساعة وخروج الدجال (ولم يطلع عليه أحد من خلقه) هذا هو المتشابه عند الحنفية وحكمه اعتقاد حقية المراد والامتناع عن التأويل هذه طريقة السلف ومذهب عامة أهل السنة والجماعة حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة وهذا بناء على لزوم الوقف على إلا الله الدال على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غيره وقال بعض أئمة التحقيق والحق انه إن أريد بالمتشابه مالا سبيل الى الوقوف عليه فالحق الوقف على الا الله وإن أريد به مالا يتضح بحيث يتناول المجمل ونحوه فالحق العطف ويجوز الوقف لأنه لا يعلم جميعه أو لا يعلمه بالكنه

الا الله تعالى وأما اذا فسر بما دل القاطع أى النص النقلى والدليل الجازم العقلى على انه ظاهر وغير مراد ولم يقم دليل على ما هو المراد ففيه مذهبان فمنهم من يجوز الخوض فيه وتأويله بما يرجع الى الجادة فى مثله فيجوز عنده الوقف وعدمه ومنهم من يمنع الخوض فيه فيمتنع تأويله ويجب الوقف عنده اه (ومن الناس من قال المتشابه هو القصص والأمثال والحكم والحلال والحرام ومنهم من قال الحروف المقطعات فى أوائل السور كالمص وغير ذلك والصحيح هو الأول لأن حقيقة المتشابه ما اشتبه معناه) فلا يعقل معناه من لفظه (وأما ماذكروه) من أن المتشابه هو القصص والأمثال والحكم والحلال والحرام أو المقطعات فى أوائل السور (فلا يوصف بذلك) الظاهر انه لا مخالفة بين هذه الأقوال فإن القائل بأن المتشابه هو القصص والأمثال أراد بالمتشابه انه يشبه بعضه بعضا فى الحق والصدق وغير ذلك ولم يرد به مالا يعقل معناه من لفظه أوما استأثر الله بعلمه فلا خلاف فى الحقيقة وفائدة تنزيل المتشابه على القول بأنه لا يعلم تأويله الا الله انما هى ابتلاء الراسخين وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء يعنى بمنعهم عن التفكير فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم بأسراره فإن الراسخ فى العلم لا يمكن ابتلاؤه بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لأن العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لأنه لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم شيئا فللراسخ فى العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوى لأن البلوى فى ترك المحبوب اكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد وأعمها جدوى لأنه أشق وثوابه اكثر اه

(الكلام فى البيان ووجوهه) (إعلم أن البيان) فى اللغة عبارة عن الإظهار قال الله تعالى هذا بيان للناس أى إظهار ثم إن علينا بيانه أى إظهاره . وقد يستعمل بمعنى الظهور والأول متعد والثانى لازم فاذا كان اسم مصدر من باب التفعيل فهو متعد بمعنى التبيين والإظهار كالسلام والكلام بمعنى التسليم والتكليم وإذا كان من الثلاثى فهو لازم بمعنى الظهور يقال بان الأمر أى ظهر وقالوا هو فى الاصطلاح عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والإعلام فانه مصدر بين وإنما

يحصل الاعلام بالدليل إذ به يحصل العلم لا بالغير فهنا ثلاثة أمور أحدها فعل المبين وهو الإعلام والتبيين وثانيها مايحصل به الإعلام وهو الدليل وثالثها متعلق الإعلام ومحله وهو العلم الحاصل عن الدليل ويقال له المدلول أيضا على ماوقع للمحقق فى شرح المختصر وأطلقوا لفظ البيان على كل واحد من الأمور الثلاثة فمن نظر إلى إطلاقه على الأول عرفه بإيضاح المقصود أى إخراجه من حيز الاشكال إلى التجلى وهو مختار أبى بكر الصيرفى من أصحاب الشافعى وأكثر الحنفية ومن نظر إلى إطلاقه على الدليل عرفه بالدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى اكتساب مطلوب خبرى وهو مختار أكثر الفقهاء والمتكلمين ومن نظر إلى إطلاقه على العلم عرفه بالعلم الحاصل عن الدليل وهو مختار أبى بكر الدقاق وأبى عبد الله البصرى وقد عرفه المصنف بالنظر إلى الإطلاق الأول والثانى فقال (هو الدليل الذى) يمكن أن (يتوصل بصحيح النظر) فيه (إلى ماهو دليل) وهو المطلوب الخبرى والمراد بإمكان التوصل مقابل التوصل بالفعل وحاصله كونه بحيث يتوصل به لأن الدليل معروض الدلالة وهو كون الشىء بحيث يفيد العلم عند النظر فيه وهذا حاصل نظر أولم ينظر وهذا ماقاله السيد تبعا للعضد وإنما قيل يمكن التوصل تنبيها على أن الدليل من حيث هو دليل لايعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفى إمكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بأن ينظر فيه أصلا وإن اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر أحد فيه أبدا فالمراد بالذى يمكن ماشأنه ذلك وهو الإمكان المقابل للفعل وحمله على ذلك أولى لإفادة هذه النكتة صريحا أعنى أنه دليل وان لم ينظر فيه ثم إن أجرى هذا التعريف على طريقة أهل السنة القائلين بأن فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح إنما هو بطريق جرى العادة وليس بضرورى فجهة هذه القضية الإمكان الخاص أى أن التوصل بالنظر الصحيح فى الدليل إلى العلم ليس ضروريا ولا عدم التوصل به اليه ضرورى أى يجوز التوصل وعدمه وان أجرى على طريقة غيرهم فجهتها هو الإمكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى أن عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضرورى

سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاستعداد كما هو مذهب الحكماء أو بطريق التولد كما هو عند المعتزلة أو لايكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب أهل السنة فينطبق التعريف على المذاهب الثلاثة فان قلت الإمكان الخاص والعام من جهات القضية ولاقضية هنا لأن قوله والدليل الخ تعريف وليس قضية قلت الحال كما ذكرت إلا أنه يؤخذ منه قضية توجه بالامكان العام أو الخاص بأن يقال الدليل موصل بالامكان العام أو الخاص والمراد من النظر مايتناول النظر فيه نفسه وفى صفاته وأحواله فيشتمل المقدمات التى اذا رتبت أدت الى المطلوب الخبرى والمفرد الذى من شأنه أنه اذا نظر فى أحواله أوصل اليه كالعالم والمراد بالنظر الصحيح أن يكون النظر فيه من الجهة التى من شأنها أن ينتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة والمراد بالنظر الفكر لا بقيد المؤدى الى علم أو ظن والفكر حركة النفس فى المعقولات وشمل التعريف الدليل القطعى كالعالم لوجود الصانع والظنى كالنار لوجود الدخان وأقيموا الصلاة لوجوبها وقيد النظر بالصحيح لأن الفاسد لا يمكن التوصل به الى المطلوب لانتفاء وجه الدلالة (وقال بعض أصحابنا هو إخراج من حيز الإشكال) أى من مكان هو الإشكال فالإضافة بيانية وكذا قوله (إلى حيز التجلى) والمكان هنا اعتبارى لاحقيقى والتجلى الاتضاح فالإتيان بالظاهر من غير سبق اشكال لايسمى بيانا اصطلاحا فلا ينافى أنه يسمى بيانا لغة وكلامنا فى الاصطلاحيات فلا يقال إن التعريف غير جامع كما لايرد عليه ذكر الحيز فى التعريف مع أنه مجاز لأنه مشهور وهو كالحقيقة ولعل القرينة ذكر الاشكال والجامع والاشتمال فى كل فإن الصفة تشتمل على موصوفها كما أن المكان يطلق على الحال فيه (ويقع البيان بالقول ومفهوم القول والفعل والإقرار والإشارة والكتابة والقياس فأما البيان بالقول كقوله صلى الله عليه وسلم (فى الرقة ربع العشر) أى الفضة وفى حديث آخر عن على عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة من كل أربعين درهما درهما وليس فى تسعين ومائة شىء فاذا

بلغت ما ئتين ففيها خمسة دراهم رواه أحمد وأبو داود والترمذى يريد بالرقة الفضة والدراهم المضروبة منها وأصل اللفظة الورق وهى الدراهم المضروبة خاصة فحذفت الواو وعوض عنها الهاء كذا فى النهاية (وقوله صلى الله عليه وسلم فى خمس من الإبل شاة) وأما المفهوم فقد يكون تنبيها كقوله تعالى فلا تقل لهما أف فيدل على أن الضرب أولى بالمنع وقد يكون دليلا كقوله صلى الله وسلم فى سائمة الغنم زكاة فيدل على أن لازكاة فى المعلوفة واما بالفعل فمثل بيان مواقيت الصلاة وأفعالها والحج ومناسكه بفعله صلى الله عليه وسلم وكل ذلك مذكور فى كتب الحديث (واما الاقرار فكما روى أنه) صلى الله عليه وسلم (رأى قيسا) أى ابن نهد (يصلى بعد الصبح ركعتين وكان صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس (فسأله) وقال له ما هذا ياقيس ؟! (فقال ركعتا الفجر فسكت) ولم ينكر عليه مع نهيه عن الصلاة فى ذلك الوقت ونحوه (فدل) سكوته وعدم انكاره عليه (على جواز التنفل بعد الصبح) لكن التنفل الذى له سبب مقارن أو متقدم وأن النهى عن الصلاة فى الأوقات المكروهة مخصوص بما لاسبب له متقدم أو مقارن وقد تقدم الكلام على هذا مع بيان مذهب الحنفية فى ذلك (وأما بالإشارة فكما قال صلى الله عليه وسلم الشهر هكذا وهكذا وهكذا وحبس ابهامه فى الثالثة) والشهر هكذا وهكذا وهكذا يعنى تمام ثلاثين وهو حديث صحيح رواه البخارى ومسلم من حديث عبد الله بن عمر رضى الله عنهما وفى أوله إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب ومعناه والله أعلم . أن الشهر تارة يكون ثلاثين وتارة يكون تسعة وعشرين لايخرج عن هذين الأمرين (وأما الكتابة فكما بين فرائض الزكاة وغيرها من الأحكام فى كتب كتبها) مذكورة فى كتب الحديث (وأما القياس فكما نص) الشارع فى الحديث (على أربعة أعيان فى الربا) من المطعومات (ودل القياس على غيرها من المطعومات مثلها) فى حرمة بيعها بجنسها متفاضلا أو متساويا لكن أحدهما نسيئة

(باب تأخير البيان) (لايجوز) أى لايقع (تأخير البيان لمجمل أو ظاهر لم يرد ظاهره كعام يبين تخصيصه ومطلق يبين تقييده ودال على حكم يبين نسخه

(عن وقت الحاجـة) أى حاجة المكلفين (الى الفعل) أى الوقت الذى قام الدليل على ايقاع العمل فيه على التضيق من غير فسحة فى التأخير (لأن الإتيان بالشىء مع عدم العمل به ممتنع والتكليف بذلك تكليف بمالا يطاق فسر الجواز بالوقوع لأنه يجوز عقلا تأخير البيان عن وقت الحاجة عنـد أئمـة الشافعية المجوزين تكليف مالا يطاق قال المصنف (لأنه لا يمكن الامتثال من غير بيان) فيكون تكليفا بما ليس فى الوسع (وأما تأخيره) أى البيان (عن وقت الخطاب) بالمجمل كمشترك يبين أحد معنييه مثلا ومتواطىء يبين أحـد ما صدقاته مثلا والظاهر كعام يبين تخصيصه ومطلق يبين تقييده ودال على حكم يبين نسخه الى وقت الفعل (ففيه ثلاثة أوجه) المذكور فى جمع الجوامع ستة أقوال (أحدها أنه يجوز) تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة (مطلقا) مجملا كان المخاطب به قبل البيان أو ظاهراً (وهو قول أبى العباس) بن سريج تقدمت ترجمته (والاصطخرى) هو ابو سعيد الحسن بن احمد بن يزيد بن عيسى بن الفضل الاصطخرى الفقيه الشافعى كان من نظراء أبى العباس ابن سريج وأقران أبى على بن أبى هريرة وكان ورعا متقفا له مصنفات حسنة فى الفقه وكانت ولادته فى سنة أربع وأربعين ومائتين وتوفى فى جمادى الآخرة يوم الجمعة ثانى عشر سنة ثمان وعشرين وثلثمائة واصطخر هى فى بلاد فارس (وأبى بكر القفال) هو ابو بكر عبد الله بن احمد بن عبـد الله الفقيه الشافعى المعروف بالقفال المروزى كان وحيد زمانه فقها وحفظا وورعا وله فى مذهب الشافعى من الآثار ما ليس لغيره من أبناء واشتغل عليه خلق منهم الشيخ ابو على السنجى والقاضى الحسين والشيخ ابو محمد الجوينى والد امام الحرمين وكان ابتداء اشتغاله بالعلم على كبر سنه بعد أن أفنى شبابه فى عمل الاقفال توفى سنة عشر وأربعمائة وهو ابن تسعين سنة والثانى (أنه لا يجوز) تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت العمل (مطلقا) مجملا كان او ظاهرا لم يرد ظاهره لإخلاله بالفهم لأن المجمل لا يفهم منه شىء والظاهر يفهم منه غير المراد هـذا فى غير البيان بالنسخ وأما فيه فقهم دوام الحكم هذا ويلزم على كلام هذا القائل مقارنة

التخصيص مع جواز تأخيره (وهو قول أبى بكر الصيرفى وأبى اسحاق المروزى) تقدمت ترجمتهما (وهو قول المعتزلة) الا فى النسخ قال التاج فى تكملة الابهاج والثانى واليه ذهب اكثر متقدمى المعتزلة انه لا يجوز الا فى النسخ فانهم جوزوا تأخير بيانه كذا استثناه الامام وهو مأخوذ من الغزالى فانه ادعى الاتفاق على انه يجوز تأخير بيان النسخ قال بل يجب تأخيره لا سيما عند المعتزلة فان النسخ عندهم بيان لوقت العبادة ويجوز ان يرد لفظ يدل على تكرار الافعال على الدوام ثم ينسخ ويقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفعل على الدوام لكن بشرط ان لا يرد نسخ اه

(وفى تكملة الابهاج أيضا واحتج من منع تأخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا بأنه كالخطاب بلغة لا تفهم مثل خطابك العربى باللغة الزنجية والخطاب بلغة لا تفهم ممنوع والجامع كون كل واحد منهما لا يفيد المقصود حالة الخطاب وأجاب فى الكتاب بالفرق وهو ان الخطاب بما لا يفهمه المخاطب لا يفيد شيئاً بخلاف الخطاب بالمشترك ونحوه فانه يفهم غرضا اجماليا يستعد المكلف من أجله لما يراد منه فانه اذا قيل مثلا اعتدى بثلاثة أقراء افاد ان المراد اما الاطهار او الحيض وأن العدة وجبت بأحدهما وأما الخطاب بما لا يفهم فلا يفيد لا غرضا اجماليا ولا تفصيليا وقد أجاب القاضى فى مختصر التقريب ان النبى صلى الله عليه وسلم مبعوث الى العرب والعجم وكان ما يبدر منه من الالفاظ العربية الزاما للفريقين وفاقا واذا شاع مخاطبة العجم بلغة العرب لم يبعد عكسه قلت وهذا حسن والتحقيق ان خطاب الغير أضرب ان يخاطب بما لا يفهمه هو وغيره وهو جائز اجماعا والثانى عكسه وفيه الخلاف المتقدم فى مسألة أن الله لا يخاطبنا بالمهمل والثالث ان يفهمه المخاطب بفتح الطاء دون غيره فيجوز اتفاقا سواء تعلق بخاصة نفسه أم بغيره ويصير فيما اذا تعلق بغيره كالترجمان والمبلغ والرابع ان يفهمه غيره ولا يفهمه هو وهذا هو الذى تكلم فيه القاضى ويظهر انه جائز اتفاقا لاطلاع المخاطب على مدلول الخطاب من غيره والخامس ان يخاطب جميعا بلغة يفهمها بعضهم دون بعض وهذا ايضا لا نزاع فى جوازه

كيف والقرآن خطاب للعرب والعجم ا ه ، والثالث يجوز تأخير بيان المجمل) أى نقف عن العمل به حتى يبين فلا نقع فى محظور وهذا متفق عليه بين الحنفية والشافعية وقد استدلوا على ذلك أولا بأن آيتى الصلاة والزكاة مثلا مجملتان بينتا بالفعل والقول بتدريج ولم يبينا فورا بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ وثانيا بجواز قصد الاعتقاد اجمالا أولا ثم الاعتقاد تفصيلا ثم العمل فى وقته فالتأخير مع التدريج مشتمل على فائدة عقلية فيجوز (ولا يجوز تأخير بيان العموم وبيان المطلق لأن لكل منهما ظاهرا يحمل عليه فلو تأخر بيانهما عن وقت ورود الخطاب بهما لفهم منه غير المراد وعمل بموجبه فلذا لا يصح تأخير بيانهما (وهو قول أبى الحسن الكرخى) وقد علمت أن المخصص عند الشافعية قسمان غير مستقل وهذا يجب أن يكون متصلا بالعام فلا يتأتى فيه هذا التفصيل ولا هذا الخلاف وانما الخلاف فى أنه من أقسام المخصص كما يقول الشافعية أو ليس من أقسامه كما يقول الحنفية فتعين أن يكون المراد بالمخصص هنا المستقل فقط لأنه هو الذى اختلفوا فى أن يجب أن يقارن أو يجوز تأخيره فالحنفية قالوا لا بد من المقارنة والشافعية جوزوا تأتى ولكنهم قالوا لو قلنا لابد من المقارنة فاذا نزل فهل يجوز اسماع العام للمكلف بدون اسماع الخاص .

قال الشافعية نعم وقال الحنفية لا ، استدل الشافعية بأنه إذا جاز تأخير بيان المجمل اتفاقاً فجواز تأخير اسماع المخصص الذى هو من بيان التغيير أولى لأن عدم اسماعه أسهل من عدم وجود البيان ومنع الكمال بن الهمام هذه الأولوية بان العام فى هذه الصورة أريد به معنى غير مذكور بعد فهو معدوم إلا فى إرادة المتكلم فاذا لم يسمع المخاطب فوجوده كعدمه وكان المراد بالعام مجهولا عنده فيلزم المحظور ا ه ، والمحظور الذى أشار اليه هو تقرير المخاطب بإفهامه غير المراد ثم المساواة اما أن تكون فى الثبوت أو فى الدلالة والبيان إما بيان تفسير وهو بيان المجمل أو بيان تغيير وهو التخصيص أو بيان تبديل وهو النسخ ففى بيان التفسير للمجمل لا تجب المساواة فى الثبوت اتفاقا بل يجوز أن يبين المجمل القطعى بخبر الآحاد الظنى ولا يتصور فى هذا

مساواة فى الدلالة بين البيان وبين المبين ولا أن يكون البيان أوفى دلالة من المبين فإنه لا شيء أدنى دلالة من المجمل واما بيان التغيير وهو التخصيص للنص العام الظاهر فهذا هو الذى قال فيه الحنفية ومنهم الكرخى لا بد فيه من المساواة أى فى الثبوت بين البيان والمبين فلا يجوز تخصيص قطعى الثبوت ابتداء بظنى الثبوت وقال الأكثرون لايشترط أن يكون مساويا فى الثبوت ولكنه يجب أن يكون أقوى دلالة فيجوز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد لأن العام وإن كان قطعى الثبوت لكنه ظنى الدلالة وخبر الواحد بالعكس فتعادلا اه ملتقطا من سلم الوصول أو من الناس من قال يجوز ذلك) أى تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت العمل (فى الأخبار دون الأمر والنهى) لأنهما محل التكاليف اعتقاداً وعملا فلا يجوز تأخير بيانهما بخلاف الأخبار (ومن الناس من قال يجوز فى الأمر والنهى) لأن بيانهما يحصل عند الحاجة إلى الفعل الذى هو المقصود الأصلى فيجوز التأخير فيهما (دون الإخبار) فإن الحاجة إلى بيانه تكون مقارنة للإخبار به لأن المقصود منه علمه لا عمله فلا يجوز تأخير بيانه (والصحيح أنه يجوز) تأخير البيان عن وقت الخطاب بجميع ما ذكر إلى وقت الحاجة والعمل فى جميع ما ذكرناه ولأن تأخيرها لا يخل بالامتثال فجاز كتأخير بيان النسخ) .

قال الجلال المحلى والأصح الجواز والوقوع ومما يدل فى المسألة على الوقوع قوله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه فانه عام فيما يغنم مخصوص بحديث الصحيحين من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه وهو متأخر عن نزول الآية لنقل أهل الحديث كما قال المصنف أنه كان فى غزوة حنين وان الآية قبله فى غزوة بدر وقوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فإنها مطلقة ثم بين تقييدها بما فى أجوبة أسئلتهم وفيه تأخير البيان عن بعض أيضا وقوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام يا بنى إنى أرى فى المنام أنى أذبحك الخ فانه يدل على الأمر بذبح ابنه ثم بين نسخه بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم

اه قال فى سلم الوصول وهـذا الاستدلال مبنى على ما حمل الإمامان الشافعى وأحمد هذا الحديث عليه من أنه تشريع فجعـلا القاتل مستحقا للسلب مطلقـا جعل الإمام له ذلك أولا وأما على ماحمله عليه الإمامان مالك وأبو حنيفـة من أن ذلك القول كان منه صلى الله عليـــه وسلم تنفيلا وتحريضا لا تشريعا عاما فلا يتم الاستدلال لأن المحقق حينئـذ هو قوله تعالى : يا أيها النبى حرض المؤمنين على القتال والتنفيل باعطاء السلب للقاتل نوع من التحريض والأمر بالتحريض أمر مطلق فيجـوز الإتيان بكل فرد منه وهذا الجواب إنما يتم إذا كانت آية التحريض متأخرة عن آية واعلموا أنما غنمتم قلنا آية التحريض على كل معارضة لآية الخمس وهى مجهولة التاريخ فتحمل على المقارنة عندنا على الصحيح فتكون مخصصة على أن حمل الحديث على التشريع يرد وأنه صلى الله عليه وسلم لما أمر خالد ابن الوليد على الجيش فلم يعط السلب للقاتل فشكوه إليه صلى الله عليه وسلم فسأله فقال انا استكثرناه يارسول الله فقال ذلك المشتكى لخالد كلمة فغضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعنف خالداً ولم ينكر عليه والحديث فى صحيح مسلم وسنن أبى داود وآية الخمس نزلت فى غنائم بدر بعد الفراغ من القتال وانهزام الكفار وأعطى سلب أبى جهل لقاتله معوذ بن عفراء الأنصاى حين القتال فالمخصص مقارن أو مقدم لا متأخر فليس من الباب فى شىء اه .

وقال فى موضع إن الحنفية حملوا البيان فى الآية يعنى قوله تعـالى إن علينا بيانه على بيان التفسير فلذلك حملوا قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة على البقرة المطلقة ثم نسخت فقيدت عملا بما صح عن ابن عباس رضى الله عنهما لو أخذوا أى بقرة لأجزأهم الله لـكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم رواه ابن جرير وابن أبى حاتم من طرف كذا فى الدرر المنثورة اه وتأخير بيان النسخ وسيأتى الـكلام عليه إن شاء الله فى فصل نسخ الفعل قبل دخول وقته

(باب بيان النسخ والبـداء) . (النسخ فى اللغة يستعمل) فى معنيين فى

الرفع والازالة على جهة الانعدام مثال الأول ما ذكره بقوله (يقال نسخت الشمس الظل إذا أزالته) وأبطلته بانبساطها على موضعهاونسخ الشباب الشيب إذا أذهبه وحل محله (ونسخت) الرياح الآثار إذا أزالتها) وأبطلتها والثانى ماذكره بقوله (ويستعمل فى النقل يقال نسخت الكتاب إذا نقلت مافيه) باشكال كتابته (وان لم تزل شيئا عن موضعه) ومنه قوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون يريد نقله من الصحف ومن الصحف إلى غيرها ومنه المناسخات فى المواريث لانتقال المال من وارث إلى وارث والتناسخ فى الأرواح لأنه نقل من بدن إلى بدن ثم اختلفوا هل هو حقيقة فى المعنيين أو فى أحدهما دون الآخر .

فحكى الصفى الهندى عن الأكثرين أنه حقيقة فى الإزالة مجاز فى النقل وقال القفال الشاشى وأكثر الحنفية إنه حقيقة فى النقل ، لاستعماله فيه والأصل الحقيقة فلا يكون حقيقة فى الإزالة والاعدام دفعاً للاشتراك .

وقال الغزالى إنه حقيقة فيهما مشترك بينهما وقال ابن المنير إنه مشترك اشتراكا معنوياً لأنه موضوع للقدر المشترك وهو الرفع ، وهو فى الظل بين لأنه زال بضده وفى الكتاب ارتفعت خصوصية الاستفادة من الأصل وقيل القدر المشترك بينهما هو التغير .

قال المصنف (وأما فى الشرع على الوجه الأول فى اللغة وهو الإزالة فحده الخطاب الدال) وهذا شامل للفظ والفحوى والمفهوم لجواز النسخ بجميع ذلك على ارتفاع الحكم الشرعى من حيث تعلقه بالفعل فالارتفاع فى الحقيقة للتعلق التنجيزى الحادث لا للخطاب فلا يرد أن الخطاب قديم لا يرتفع وليس المراد بالارتفاع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق فى المستقبل بمعنى أنه لولا الناسخ لكان فى عقولنا ظن التعلق فى المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون (الثابت بالخطاب المتقدم على وجه) هو أن لا يكون مغياً بغاية ، أو معللا بعلة فيكون ظاهر الحكم استمراره (لولاه) أى لولا الخطاب الدال على ارتفاع الحكم السابق لكان الحكم السابق الثابت بالخطاب المتقدم (ثابتا) مستمرا فى جميع الأزمنة اللاحقة لأن حقيقة

النسخ الرفع وهو إنما يكون رافعاً لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه لبقى لكونه غير معلل ولا مغياً بغاية (مع تراخيه) أى تراخى الخطاب الدال على الارتفاع (عنه) أى الحكم الثابت بالخطاب المتقدم فتحصل أنه لا بد فى النسخ من أربعة أمور الأول أن يكون النسخ بخطاب شرعى الثانى أن يكون المنسوخ حكما شرعيا لأن الأمور العقلية التى تسندها البراءة الأصلية لم تنسخ وانما ارتفعت بإيجاب العبادات والثالث أن لايكون الحكم السابق مقيداً بزمان مخصوص بأن يكون معللا بعلة أو مغياً بغاية والرابع أن يكون الخطاب الناسخ متراخيا وله شروط أخر تذكر فى باب ما يجوز نسخه وما لا يجوز وقد فرع المصنف على هذه الأمور الأربعة بقوله :

(ولا يلزم ما سقط عن الإنسان بالموت) والجنـــون فان ذلك ليس بنسخ لأنه لم يثبت بخطاب) قال فى سلم الوصول وقد يقال رفع الحكم بكل من الموت والجنون والغفلة بدليل شرعى فالأول بقوله عليه الصلاة والسلام اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث ومن انقطع عمله — ولا تكليف الا بالعمل — فقد انقطع التكليف عنه وارتفع الحكم وكذلك رفع الحكم بالنوم والغفلة بقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث النائم حتى يستيقظ والمجنون حتى يفيق والصبى حتى يحتلم لأن الكل لا يفقهون الخطاب ولا يتصورونه ولذا كان الصواب امتناع تكليف الغافل وهو من لا يفهم الخطاب فزيادة بدليل شرعى أو بطريق شرعى لا يخرج ما ذكر فالذى ينبغى أن يقال إن رفع الحكم الشرعى إن كان مع بقاء المكلف قابلا للتكليف كان نسخا وان كان لانتفاء القابلية فليس بنسخ (ولا يلزم رفع ما كانوا عليه) فى الجاهلية (كشرب الخمر وغيره فإنه) أى رفع ما ذكر بالخطابات الواردة المتأخرة (ليس بنسخ لانه) أى ما كانوا عليه فى الجاهلية لم يثبت بخطاب شرعى (ولا يلزم عليه ما أسقطه بكلام متصل كالاستثناء والغاية كقوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل فانه ليس بنسخ لأنه غير متراخ عنه) لكن ما أسقطه بالغاية أو بالعلة يكون خارجا بقوله على وجه لولاه لكان ثابتا وورود الحكم بعد هذا يكون مبينا للغاية لا نسخا

ومثالها قوله تعالى اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فتحريم البيع مغيا بانقضاء الجمعة كما يدل عليه جعله مشروطا بالنداء للجمعة فانه يدل على أنه الجمعة وما يخشى من فواتها بسببه وذلك يقتضى أن محله مادامت الجمعة دون ما بعدها واذا كان مغيا بانقضاء الجمعة فلا تكون الحرمة بعدها نسخا فلا يقال إن قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله ناسخ للأول بل هو مبين غاية التحريم صراحة بعد أن كان مفهوما وقوله تعالى حرم عليكم صيد البر مادمتم حرما لا يقال نسخه قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لأن التحريم للاحرام كما يدل عليه قوله تعالى مادمتم حرما لأن تعليق الحكم بمشتق يؤذن بعلية مامنه الاشتقاق (وقالت المعتزلة) النسخ (هو الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالمنسوخ غير ثابت فى المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص وهذا) الحد فاسد لأنه اذا أخذ بهذا لم يكن الناسخ مزيلا لما ثبت بالخطاب الأول لأن مثل الحكم ما ثبت بالمنسوخ حتى يزيله الناسخ وقد بينا أن النسخ هو الإزالة والرفع ولا ازالة لما ليس بثابت وقد يقال إن الخطاب يتجدد بتجدد الزمان ويتعدد بتعدد المخاطبة حكما لا حقيقة فيقال الثابت فى الزمان اللاحق مثل الثابت فى الزمان المتقدم والثابت فى حق فلان مثل الثابت فى حق فلان .

ولذا قال بعضهم وما تكرر من العبادات فبالأوامر المتجددة عند وجود الأسباب فهى أمثال حكما على أن الحدين للنسخ معترضان من وجوه الأول أن النسخ هو الرفع والخطاب انما هو دال على الرفع وفرق بين الرفع والرافع الثانى أن تقييده بالخطاب خطأ لأن النسخ قد يكون بفعل كما يكون بقول الثالث ان الحكم الأول قد يثبت بفعله صلى الله عليه وسلم وليس بخطاب ولذا قيل الأولى أن يقال كما قال ابن الحاجب رفع الحكم الشرعى بدليل متأخر عنه أو رفع حكم شرعى بمثله مع تراخيه وفى المرقاة وشرحها (وهو) لغة التبديل واصطلاحا أن يدل على خلاف حكم شرعى دليل شرعى يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وتقريرا فخرج دلالته على خلاف حكم العقل

من الإباحة الأصلية وخرج ما يكون بطريق الانساء والإذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لأن المقصود تعريف النسخ المتعلق بالأحكام اللهم إلا أن تندرج الأحكام اللفظية كصحة التلاوة فى الصلاة وحرمتها على الجنب ونحوه وخرج دلالة عدم الأهلية كما بالموت والجنون على عدم الامتزاج خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لأنه دفع والنسخ رفع بالفطر أيضا وهذا التعريف أولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لأن صدق كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان فى محض علم الله المتعلق بأمد الحكم ورفع وتبديل فى علمنا باطلاقه الظاهر فى البقاء اه (وهو جائز) عقلا أما إذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى غنى العالمين فظاهر لأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأما ان اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور فيجوز اختلاف المصالح باختلاف الأوقات وعلم الخبير القدير به وان كان غيبا عنا كاستعمال الأدوية بحسب الأمزجة نفس ذلك حكمة بالغة الإبداء كما فى الأحياء والإماتة وجائز نقلا لأن الاستمتاع بالأخوات والجزء كان حلالا فى زمن آدم عليه السلام ثم نسخ فى سائر الشرائع ولأن الختان كان جائزا فى شرع ابراهيم عليه السلام ثم وجب فى شريعة موسى عليه السلام ولأن الجمع بين الأختين كان جائزا فى شريعة يعقوب عليه السلام ثم حرم فى سائر الشرائع فان قيل كل منهما رفع للإباحة الأصلية قلنا الإباحة فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى فى زمان كيف وسكوت الأنبياء عليهم السلام عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت أحكاما شرعيه اه من المرقاة وشرحها المرآة (وقالت طائفة من اليهود) وهى الشمعونية لا يجوز النسخ عقلا ولا سمعا وفرقة من الشمعونية وهى الثانية لا يجوز سمعا أى نصا لا عقلا واعترف بجوازه عقلا وسمعا العيسوية وهم أصحاب عيسى الاصفهانى المعترفون ببعثة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إلى بنى اسماعيل خاصة وهم العرب لا إلى الأمم كافة واستدلت الفرقة الأولى المنكرة لجواز النسخ عقلا ونقلا أما الأول فلأن النسخ اما لحكمة ظهرت فيكون بداء أولا لها

فيكون عبثا وكلاهما على الله محال قلنا ان أريد بظهور الحكمة تجددها بتجدد الأزمان اخترنا الأول ولابداء وان أريد تجدد العلم بها اخترنا الثانى ولا عبث لثبوتها وأما الثانى فلقول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت مادامت السموات والأرض وهذه شريعة مؤبدة عليكم فانه متواتر قلنا على أن التأبيد قد يستعمل فى الزمن المديد لانسلم أن قوله متواتر كيف وكتابهم محرف لا يصلح حجة ولذا اختلف فى نسخها ولم يجز الايمان بالتوارة التى فيهم بل يجب بالتى انزلت على موسى عليه السلام وكيف يتواتر بعد بخت نصر وقد قتل علماء اليهود شرقا وغربا واحرق أسفار التوراة قيل اختلقه ابن الراوندى ويؤيد كونه مختلفا انهم لم يحتجوا به للنبى عليه الصلاة والسلام وإلا لاشتهر عادة ولو كان لفعلوه اه (وبه قال شرذمة من المسلمين) خالف وقوع النسخ ابو مسلم الاصفهانى المعتزلى الملقب بالحافظ واسمه محمد بن بحر وقيل ابن عمرو وقيل هو عمرو بن يحيى وقال لم يقع النسخ فى شريعة واحدة ولا فى القرآن ايضا ولم يرد بإنكار وقوعه ظاهره فانه لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابى مسلم رحمه الله وذلك لأن الظاهر منه امران الأول إنكار إطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى ما ننسخ والثانى انكار ارتفاع الشرائع السالفة بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة مؤقتة الى ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت فى القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم واوجبا الرجوع إليه عند ظهوره واذا كان الأول مؤقتا لا يسمى الثانى نسخا قلنا لا نسلم ان البشارة والإيجاب يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا او مقرراً او مبدلا للبعض دون البعض فمن أين يلزم التوقيت بل هى مطلقة فيفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع اه.

(وهذا) اى انكار جواز النسخ خطأ) لأن المنكر والمخالف لا يخلو اما ان يكون من لا يعتبر المصالح فى افعال الله كما هو مذهب الاشاعرة

وعامة أهل الحديث فيقال له النسخ جائز لأن التكاليف فى قول بعض الناس الذين أنت منهم موكولة (الى الله يفعل مايشاء) بحكم المالكية من غير نظر إلى حكمة ومصلحة أو يكون ممن يعتبر الغرض والمصلحة والحكمة فى أفعاله تعالى كما هو مذهب المتكلمين فيقال له حينئذ النسخ جائز ايضا (وعلى قول بعضهم) الذين أنت منهم (التكليف على سبيل المصلحة فان كان إلى مشيئته فيجوز أن يشاء فى وقت تكليف فرض وفى وقت اسقاطه) كالوامر بصوم رمضان ونهى عن صوم يوم الفطر للقطع بأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال وما نعنى بالجواز العقلى الا ذلك يبينه أنه اذا جاز أن يطلق الأمر والمراد الى ان يعجز بمرض أو غيره جاز ان يطلق والمراد إلى أن ينسخه غيره واذا جاز ان لا يوجب شيئا ابتداء برهة من الزمن ثم يوجبه جاز أيضا أن يوجبه برهة من الزمن ثم ينسخه او إن كان على وجه المصلحة فيجوز أن تكون المصلحة فى وقت فى أمر وفى وقت آخر فى غيره فلا وجه للمنع) اذ المصالح كما تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال تختلف باختلاف الأزمنة والأوقات واعتبر بأمر الطبيب للمريض بدواء خاص فى وقت لمصلحة دينية وفى وقت آخر لمصلحة أخرى. (واما البداء فهو ان يظهر له ما كان خفياً عليه من قولهم بدالى الفجر اذا ظهر).

قال الله تعالى وبدالهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وبدالهم سيئات ما كسبوا أى ظهر لهم بعد الخفاء. (وذلك لا يجوز فى الشرع وقال بعض الرافضة يجوز البداء على الله تعالى، تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً.

وقال منهم زرارة بن امين من قدماء الشيعة وهو يخبر عن علامات ظهور المهدى رضى الله عنه فى هذه الأبيات :

فتلك أمارات تجيىء بوقتها ... ومالك عما قدر الله مذهب
ولولا البدا سميته غير هائب ... ولو البدا ما كان فيه تصرف
وذكر البدا نعت لمن يتقلب ... ولو البدا ما كان فيه تصرف

وكان كنار دهرها تتلهب　　وكان كضوء مشرق بطبيعة
وبالله عن ذكر الطبائع يرغب

هذه الأبيات ذكرها الإمام الرازى فى المحصل فى آخر الكتاب والبيت الأول ليس مذكورا فى اللمع (وزعم بعضهم أنه يجوز على الله البداء فيما لم يطلع عليه عباده وهذا خطأ لأنهم ان أرادوا بالبداء ما بينا من انه يظهر له ما كان خفياً عنه فهذا كفر بالله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وإن أرادوا به تبديل العبادات والفروض فهذا لا ننكره الا انه لا يسمى بداء لأن حقيقة البداء ما بينا ولم يكن لهذا القول وجه).

فصل اعلم انه يجوز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به بلا خلاف بين المسلمين وسواء عمل به كل الناس كاستقبال بيت المقدس او بعضهم كفرض الصدقة عند مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا خلاف أيضاً فى جواز النسخ بعد التمكن من الفعل الذى تعلق به الحكم بعد علمه بتكليفه بذلك قبل الفعل وذلك بأن يمضى من الوقت ما يسع الفعل ثم وقع النسخ قبل ان يفعله وقد تمكن الخلاف فى ذلك واختلفوا فى جوازه قبل التمكن من الفعل وهو ماذكره المصنف بقوله. (فأما نسخ الفعل بعد علم المكلف بوجوبه عليه (قبل دخول وقته) المراد منه قبل التمكن من فعله وذلك يتصور بوجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما إذا قيل صوموا غداً ثم قبل الصبح قيل لا تصوموا الثانى ان يرد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمن يسع الواجب كما إذا قيل صم غدا ثم شرع فى الصوم فقبل انقضاء اليوم الذى شرع فيه قيل لا تصم (فيجوز) ذلك (وليس ذلك ببداء) ولا محال لأن المصلحة التى جاز النسخ لأجلها من التمكن من الفعل وبعد دخول الوقت يصح اعتبارها قبل التمكن من الفعل وقبل دخول الوقت (ومن أصحابنا من قال لا يجوز) نسخ الفعل قبل التمكن وهو قول الجصاص والكرخى وابى زيد الدبوسى والماتريدى من الحنفية والحنابلة لعدم استقرار التكليف قال الكمال ابن ابى شريف التكليف

إنما يستقر بعد دخول الوقت ومضى زمن يسع ورفعه قبل ذلك رفع لما لم يستقر فلا يجوز عقلا والجواب منع توقف الجواز العقلى على استقرار التكليف وإنما يتوقف على وجود أصل التكليف فان قيل لا فائدة للتكليف مع رفعه قبل استقراره قلنا فائدته الابتلاء للعزم ووجوب الاعتقاد حيث اعتبرنا التمكن منه على أن ماذكرتم من اعتبار فائدة التكليف مبنى على رعاية ظهور الحكمة والمصلحة للفعل فى أفعال الله تعالى وهو ممنوع على أصلنا وفى فصول البديع للفنرى الرابع فى شرطه هو التمكن من عقد القلب عندنا فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفى من الشافعية والجصاص وعلم الهدى والقاضى أبى زيد من الحنفيه التمكن من الفعل ايضاً وهو ان يمضى بعد وصول الأمر إلى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له ولا يكفى مايسع جزءاً منه فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعدة وقبل مضى ذلك القدر محل النزاع وبناؤه على أن الأصل عندنا عمل القلب فالنسخ بيان انتهاء مدتة للكفاية مقصود إثارة كما فى انزال المتشابه وكونه اقوى المقصودين أحرى لتوقف كون العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتماله السقوط دونه وعندهم عمل البدن ايضاً لأنه المقصود بكل تكليف فصار النسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان بداء لنا اولا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل لا من عقد النبى عليه السلام وهو اصل عند جميع المكلفين ليس بشرط وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الاسراء إلى المسجد الأقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث مشهور متلقى بالقبول كالمتواتر لا يمكن انكاره وثانياً بعد وجود فرد من المأمور به أو زمان يسعه بدونه جائز اتفاقا وان كان ظاهر الأمر يتناول كل مافى العمر فكما بين النسخ ثمة أن الاوفى هو المقصود ولم يؤد الى البداء فكذا هنا بل اولى وثالثاً ان النسخ يقتضى تحقق المنسوخ ويكون بيانا لانتهاء حسنه وقبحه وقبح مايتصور من امثاله ولما لم يتحقق قبل الفعل بعد التمكن الا عقد القلب مع الاتفاق فى جواز نسخه علم ان الحكم المقصود من الأمر قلت وعمل البدن

من الزوائد كالتصديق والاقرار فى الايمان ولهم بعد ما مر من البداءات الفعل لابد من وجوبه وقت النسخ والا فلا رفع فلو عدم وجوبه لكان مأموراً به وغير مأمور به حينئذ قلنا ان صح منع النسخ مطلقاً وحله جواز كونه مأموراً به فى وقت وجائزاً تركه فى وقت بعده وهو وقت النسخ وكلاهما قبل وقف الفعل المقدر له شرعا كذا قيل وحاصله أن زمان التكليف متعذر وان اتحد زمان الفعل ولايتم إلا مع حديث الاستصحاب المار إذ لا ينسخ وقت الوجوب انتهى ملتقطا منه والظاهر أن لفظة هم يرجع الى المعتزلة خاصة (وزعموا أن ذلك بداء والدليل على جواز ذلك) أى نسخ الفعل قبل التمكن (أن الله تعالى أمر ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه أما كونه أمر بالذبح فلثلاثة أوجه أحدها قوله تعالى حكاية عن ولده يا أبت افعل ماتؤمر جواباً لقوله إنى أرى فى المنام أنى أذبحك ومنام الأنبياء فيما يتعلق بالأوامر والنواهى وحى معمول به قال فى الإحكام وأكثر وحى الأنبياء كان بطريق المنام وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أن وحيه كان سنة بالمنام ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزأ من النبوة فكانت نسبة الأشهر من ثلاثة وعشرين من نبوته كذلك الثانى قوله تعالى حكاية عن ابراهيم ان هذا لهو البلاء المبين الثالث قوله وفديناه بذبح عظيم فلو لم يكن الذبح مأموراً به لما كان فيه بلاء ولم يحتج إلى الفداء وأما كونه نسخ قبله فلأنه لو لم ينسخ لذبح لكنه لم يذبح كما قال المصنف (ثم نسخه) الله تعالى (قبل وقت الفعل) فترك ابراهيم عليه السلام ذبح ابنه فلو كان تركه مع التمكن منه بلا نسخ لوجوبه لعصى الله بتركه لكنه لم يعص اجماعا فتعين ان تركه كان لنسخ وجوبه قبل التمكن منه (فدل على جوازه) ولكن الحنفية المانعون من النسخ قبل التمكن ومن معهم أجابوا عن هذه الآية بوجوه الأول تسليم أن ابراهيم أمر بذبح ولده حقيقة ولكنه لم يترك المأمور به لأن الفداء بدل وقد أتى به فسقط الوجوب بفعل البدل بلا نسخ ويوضحه انه عليه السلام كان مأموراً بذبح الولد حقيقة فالذبح كان واجباً ووجوبه باق بعد لأنه جعل

الفداء خلفا عنه فذبحه يسقط ذبح الولد وليس هذا من النسخ فى شىء فانه انتهاء الحكم وهذا تبديل محل الحكم والمتبقى بالأمر الذبح ثم جعل الفداء خلف صيرورة الولد قرباناً من حيث انتساب حكم الله تعالى لا من حيث وقوعه قربانا فى الخارج وتكريمه بالفداء وابتلاء بالصبر فيعطى منزلة رفيعة وان كان ذبح الولد شيئا وذبح الكبش شيئا آخر الا ان الثانى خلف عنه وقائم مقامه ووجوب الخلف وجوب الأصل الاترى أن الوضوء واجب على المريض والتيمم خلفه لأن وجوب الوضوء قد ارتفع فانه لو اتى بالوضوء حصلت الطهارة وسقط التيمم وان الظهر على المعذور واجب والجمعة خلفه ولو تركها وصلى الظهر لم يعص البتة لكن اذا ادى يسقط عنه الظهر وان الظهر لا يأثم بتركه فقد علم ان وجوب الخلف لا ينافى وجوب الأصل فكذا هنا والسر فيه ان الخلف مما تحصل به المصلحة المنوطة بالأصل فكذا هاهنا وجوب الذبح على الأمة كما كان وانما ذبح الكبش خلفا عنه وانحصار ارتفاع الوجوب فى الإتيان به او ارتفاعه من الأصل ممنوع بل هناك وجه ثالث وهو وجوب اتيانه خلفا الوجه الثانى محصله ان ابراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ابنه وانما امر بالفداء ولكن الله اراه الفداء على صورة الإبن كما ارى سيد العالمين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه العلم فى صورة اللبن فشربه واعطى بفضله لأمير المؤمنين عمر رضى الله عنه لكن ابراهيم لم يعبر رؤياه وظن انه مأمور بذبح الولد وهذا كان ابتلاء منه تعالى له ولولده عليهما السلام والحكم بذبح الفداء لم ينسخ ولما كان هذا امرا بذبح الفداء ولم يظهر انتساخه وكانت الشريعة المتقدمة حجة حكم إمامنا الهمام بوجوب الأضحية انتهى من سلم الوصول نقلا عن فواتح الرحموت والدليل على انه ليس ببداء ما بينا انه ابتداء ظهور ما كان خفيا وليس فى النسخ قبل الوقت هذا المعنى) ولما فرغ المصنف من بيان معنى النسخ والدليل عليه شرع فى بيان حل النسخ فقال (باب ما يجوز نسخه من الأحكام وما لا يجوز)

(اعلم أن النسخ لا يجوز إلا فيما) أى فى حكم شرعى فرعى (يصح وقوعه

على وقوعه على وجهين) التوقيت والتأبيد والمشروعية وعدمها فخرج بقيد الحكم الشرعي الإخبار عن الأمور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال مما يؤدي نسخه إلى كذب أو جهل بخلاف الإخبار عن حل الشيء أو حرمته مثل هذا حلال وذلك حرام وخرجت الأحكام العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ وخرج بقيد الفرعي الأحكام الأصلية المتعلقة بالعقائد فلا يجوز نسخها .

ولذا قال المصنف كالصلاة والصوم والعبادات الشرعية فانها تحتمل أن تكون مؤقتة إلى غاية ويحتمل أن لا تكون كذلك احتمالا واحدا على السواء ليكون النسخ بيانا لانتهاء مدته (فاما مالا يجوز) من الأحكام أن يكون الا وجه واحد) بأن كان واجبا لذاته ولا يحتمل المشروعية وعدمها والتأقيت وعدمه قبل التوحيد وصفات الذات كالعلم والقدرة وغير ذلك فلا يجوز فيه النسخ وكذلك ما كان ممتنعا كالمستحيلات على الله تعالى لا يجوز فيها النسخ لأن النسخ توقيت ورفع وذلك مناف لما لزم استمرار وجوده واستمرار عدمه وكذلك ما أخبر الله عز وجل عنه من أخبار القرون الماضية كعاد وثمود وفرعون وقوم لوط (والأمم السالفة فلا يجوز فيها النسخ وكذلك ما أخبر عن وقوعه في المستقبل كخروج الدجال وغير ذلك لم يجز فيه النسخ وهو قول الجمهور استدلوا بأن النسخ رفع أو بيان الأمد وكلاهما باطل في مدلول الخبر أما بطلان الرفع فلأن الواقع لا يرفع ولو ارتفع الخبر لارتفع مصداقه الذي هو الواقع وذلك لأن الخبر حكاية عن أمر واقع في زمان فارتفاع هذا المحكي عنه في زمان آخر لا يوجب ارتفاع مدلول الخبر لتحقق ما حكى به عنه فليس من انتساخ الخبر وارتفاعه في شيء بل الخبر انما لا يرتفع المراد الا إذا ارتفع من الزمان الذي حكى في الخبر عن تحققه فيه فلا بد أن يتحد زمان الرافع والمرفوع ويتعارضا فيرفع الرافع مصداق المرفوع فيرتفع الخبر المرفوع من البين فيلزم رفع الواقع البتة وهو محال . وأما بطلان بيان الأمد فلأن من شرط البيان أن يكون لولاه لدام الحكم وهـذا لا يتصور الا في الانشاء حقيقة كصيغ

الإنشاءات أو حكماً نحو كتب عليكم الصيام لأن اللفظ هناك موجب ان لم يمنع مانع فيتصور فيه الدوام لولا هذا البيان وأما الخبر فلا يوجب شيئا بل تحقق المحكى عنه سابق عليه موجود فى زمانه معدوم بعده ولا دخل للإخبار فيه على انه لو جاز انتساخ مدلول الخبر لزم كذبه لارتفاع مصداقه بالناسخ وما قيل فى الجواب ان الكذب لا يتعلق بالمستقبل فليس بشىء فإنه من البين أن الإخبار عن المستقبل ان كان بحسب مصداقه فيه فصدق وإلا فكذب ألا ترى أن الله تعالى نسب إلى الكفار تكذيب خبر الحشر والنشر وما قيل إن لزوم الكذب على تقدير البيان فيه نظر من نوع باب النسخ يجب فيه أن يبين الناسخ امد الحكم بالمعارضة فلا بد حينئذ من وحدة زمانى الحكم فإن تحقق مصداقها فاجتماع النقيضين وإلا فالكذب هذا بخلاف الانشاء فإن الأول يرتفع بالمعارضة أو يظهر أمده بها وتجويز انتهاء الأمد بإنشاء مصداقه لانتهاء علته فليس من النسخ فى شىء اه من سلم الوصول

وحكى عن أبى بكر الدقاق أنه قال ما ورد من الأمر بصيغة الخبر كقوله عز وجل والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء أى ليتربصن بأنفسهن (لا يجوز نسخه) نظراً إلى اللفظ فإنه فى صورة الخبر والصواب أن المنظور له المعنى فإن قال قائل ماعدل عن صيغة الإنشاء إلى لفظ الخبر الا لنكتة وهى عدم نسخ الخبر قلنا يجوز أن يكون العدول لسرعة امتثال المكلف لأنه إذا ورد الإنشاء بصيغة الخبر كان أدعى للمكلف فى قبول الامتثال (ومن الناس من قال يجوز نسخ الخبر مطلقا) ماضياً أو مستقبلا وعدا أو وعيدا وعليه الإمام الرازى والآمدى إذا كان مدلولها مما لا يتغير وعزاه فى كشف البزدوى إلى بعض المعتزلة والأشعرية إذا كان مدلوله متكررا والأخبار عنه عاما كما لو قال عمرت زيدا ألف سنة ثم بين أنه أراد تسعمائة أولاعنها الزانى أبدا ثم قال أردت ألف سنة لأن الناسخ بين أن المراد بعض المدلول بخلاف ما اذا لم يكن متكررا نحو أهلك زيدا ثم قال ما أهلكه لأن ذلك يقع دفعة واحدة فلو أخبر عن إعدامه

وبقائه جميعا كان تناقضا ومنهم كالبيضاوى من منعه فى الماضى وجوزه فى المستقبل لقوله تعالى يمحو الله مايشاء ويثبت ان لك ألاتجوع فيها ولاتعرى وقد قال فبدت لها سوآتهما وكأنه نظر الى ان الصلة مضارع فيتعلق المحو بما يقدره الله والإخبار يتبعه وأيضا الوجود المحقق فى الماضى لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لأنه يمكن منعه من الثبوث قبل لأن الكذب لا يتعلق بالمستقبل بل هو مختص بالماضى قال السبكى وهو المفهوم عن الشافعى ومن أجله قال لا يجب الوفاء بالوعد ويسمى من لا يفى بالوعد مخلفا لا كاذباً كما صرح به أبو القاسم الزجاجى ولذا قال صلى الله عليه وسلم فى صفة المنافق اذا حدث كذب واذا وعد أخلف كما فى صحيح البخارى وغيره ولو كان الاخلاف كذبا دخل تحت واذا حدث كذب ا ه والأوجه كما ذهب اليه السبكى والكرمانى وغيرهما أن الخبر المتعلق بالاستقبال كسيخرج الدجال يصح فيه التصديق والتكذيب والوعد انشاء لا خبر ولإخلاف أيضاً كذب وللاهتمام به خصه بالذكر وتخصيصه باسم آخر لا ينافيه مع اتحاد المسمى ثم نقول اذا لم يدخله الكذب لا يكون خبرا فلا يكون داخلا فى المسئلة الملقبة بنسخ الأخبار ثم منهم كابن السمعانى من لم يجوزه فى الوعد لأن الخلف فى الإنعام مستحيل على الله وجوزه فى الوعيد لأنه لا يعد خلفاً بل عفواً وكرماً ا ه كذا فى التحبير (والدليل على القائل الأول) وهو أبو بكر الدقاق (ان قوله تعالى والمطلقات يتربصن وان كان لفظه لفظ الخبر) صورة والخبر لا يجوز نسخه لأنه يؤدى الى الكذب والخلف (الا انه أمر) فهو انشاء معنى والمنظور له فى النسخ المعنى ولذا قال فى جمع الجوامع وشرحه ويجوز نسخ الانشاء ولو كان بلفظ القضاء او بلفظ الخبر نحو المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ا ه قال العطار وهو يعنى الانشاء بلفظ كثير جدا لمخالفة الدقاق بعيدة الا ترى انه يجوز ان يقع فيه المخالفة ولو كان خبرا محضاً لم يصح ان يقع فيه المخالفة واذا ثبت انه امر جاز نسخه كسائر الأوامر والدليل على القائل الآخر وهو القائل بجواز نسخ الخبر

مطلقا (أنا اذا جوزنا النسخ فى الخبر صار احد الخبرين) اى الناسخ والمنسوخ كذبا قطعا والا لزم اجتماع النقيضين (وهذا لا يجوز) فى حق من لا يجوز عليه الكذب والخلف فى خبره تعالى والجواب عن الاثنين اللتين استدل بهما البيضاوى وغيره ممن جوزوا النسخ فى الخبر المستقبل ان معنى يمحو الله ما يشاء ينسخ بما يستصوب نسخه ويثبت بدله ما تقتضى حكمته اثباته ويتركه غير منسوخ أو يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة لأنهم مأمورون بكتب كل قول وفعل ويثبت غيره وغيره من الأقوال كيمحو سيئات التائب ويثبت الحسنات مكانها ويمحو قوما ويثبت آخرين فى غير ذلك وقوله تعالى ان لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى من القيد والاطلاق لا النسخ اﻫ من التحبير والتحرير

(فصل) وكذلك لا يجوز نسخ الاجماع أى الحكم الثابت بالاجماع وهذا هو المختار عند الآمدى والإمام وأتباعهما كابن الحاجب والبيضاوى والدليل على ذلك أن النسخ إما أن يكون بنص من الكتاب والسنة أو بإجماع آخر أو قياس والكل باطل أما الأول وهو النص فلأنه متقدم على الاجماع أوجميع النصوص متلقاة من النبى صلى الله عليه وسلم ولا ينعقد الاجماع فى زمنه لأنهم ان اجمعوا دونه لم يصح وان كان معهم أو علم بهم وسكت فالعبرة بقوله أو تقريره فتثبت أن النص متقدم على الاجماع لاستحالة حدوث نص بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وحينئذ فيستحيل أن يكون ناسخا له لأن الاجماع لا يكون الا بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم والناسخ لا بد أن يكون متأخرا والنسخ لا يجوز بعد موته صلى الله عليه وسلم ففى زمن الاجماع لم يبق النسخ مشروعاً حتى ينسخ وأيضاً لو كان النص متقدماً على ذلك الاجماع لكان اجماعهم على خلاف مقتضاه خطأ وهو غير متصور من الأمة واما الثانى وهو النسخ بإجماع آخر فلأن الإجماع الثانى اما ان يكون بناء على دليل رافع لحكم الإجماع الأول أولا بناء على دليل فإن لم يكن مبنياً على دليل كان خطأ والأمة معصومة

عنه وان كان ذلك بدليل فذلك الدليل إما ان يكون نصاً او قياساً لا جائز
ان يكون نصاً لأنه لا بد ان يكون متقدماً على الاجماعين متحققاً فى زمن
النبي صلى الله عليه وسلم ويلزم من ذلك الخطأ فى الاجماع الأول وهو محال
ولا جائز ان يكون قياساً لأنه لا بد من اصل والحكم فى الأصل إما ان يكون
بدليل متجدد بعد الاجماع الأول او السابق عليه فإن كان بدليل متجدد فهو
إما إجماع أو قياس لاستحالة تجدد النص فإن كان اجماعا فلا بد له من
دليل وذلك الدليل لا بد أن يكون نصاً أو قياساً على أصل آخر فإن كان
قياساً على أصل فالكلام فى ذلك الأصل كالكلام فى الأول وإما
أن يتسلسل او ينتهى إلى أصل ثابت بالنص والتسلسل محال والثانى يلزم منه
ان يكون النص على اصل القياس سابقاً على الاجماع الأول وعند ذلك
فصحة القياس مشروطة بعدم الاجماع الأول على مناقضته ونسخ الإجماع الأول
به متوقف على صحته وهو دور ممتنع هذا كله إن كان دليل أصل القياس
الذي هو مستند الاجماع متجدداً وإن كان سابقاً على الاجماع الأول فعدول
اهل الاجماع عنه دليل على عدم صحة القياس عليه وإلا كان اجماعهم خطأ وهو
محال وأما ان كان المثبت لحكم الاجماع هو القياس فلا وان يكون مستندا إلى
اصل ثابت بالنص والكلام فى نسخ النص به مما يفضى إلى الدور كما قررنا
قيل كذا فى إحكام الآمدى وقد اورد على هذا الدليل بانه إنما يلزم كون
احد الاجماعين خطأ وإذا كان الثانى يبطل من الأول من بدء الأمر والنسخ
ليس كذلك فإن الناسخ يرتفع به المنسوخ بعد ثبوته لا انه يبطل به من بدء
الأمر فكان المنسوخ حقاً فى زمنه والناسخ حقا فى زمنه وزمان نسخ
ما يثبت بالوحى وان انتهى لوفاته صلى الله عليه وسلم لكن نسخ ما ثبت
بالاجماع لم يثبته لبقاء انعقاده بعده عليه السلام فلا يمنع ظهور انتهاء مدة
حكمه للمجتهدين الراسخين فى العلم المطلعين على اسرار الشريعة بتبدل المصلحة
فيجوز ان يجمعوا على خلاف ما اجمع عليه سابقاً لاحتمال تجدد مصلحة
اخرى والحاصل ان الاجماع اما ان يشترط فيه أن يكون مبنيا على مستندات

وإن لم نعلمه أو لايشترط بل يجوز أن يكون عن إلهام من الله تعالى وعلى الأول فالحكم الثابت بالإجماع الأول ثابت من قبل الاجماع بمستنده وكذا حكم الاجماع الثانى فالنسخ إن كان فبالمستندين والاجماع إنما هو دليل الناسخ عمل الصحابي على خلاف النص المفسر ثم ان كان مستنده هو القياس فالاجماع دليل الدليل وأيضاً الاجماع الأول حينئذ إجماع على منسوخ فهو خطأ فى نفس الأمر وان لم يعلم لعدم ظهور منسوخيته وتمام الكلام فى سلم الوصول .

(فصل وكذلك لايجوز نسخ القياس) أى الحكم الثابت بالقياس مطلقاً (لأن القياس تابع الأصول والأصول ثابتة فلايجوز نسخ تابعها) مع بقائها بل تابعها يكون باقياً ببقائها ودائماً بدوامها وصحح فى جمع الجوامع خلاف هذا . قال فى جمع الجوامع وشرحه يجوز على الصحيح نسخ القياس الموجود فى زمنه عليه الصلاة والسلام بنص أو قياس وقيل لايجوز نسخه لأنه مستند إلى نص فيدوم بدوامه قلنا لانسلم لزوم دامه كما لايلزم دوام حكم النص بأن ينسخ وشرط ناسخه إن كان قياساً أن يكون أجلى منه وفاقاللإمام الرازى وخلافا الآمدى فى اكتفائه بالمساوى فلا يكفى الأدون جزما لانتفاء المقارنة ولا المساوى لانتفاء المرجح ويجوز أن يقول الآمدى تأخر نصه نسخ إذ لابد من تأخر نص القياس الناسخ عن نص القياس المنسوخ به وعن النص المنسوخ كما لايخفى اه

قال العلامة العطار مثل نسخ القياس فى زمنه صلى الله عليه وسلم بالنص مالو قال صلى الله عليه وسلم المفاضلة فى البر حرام لأنه مطعوم فقسنا عليه حرمة بيع الأرز بالارز متفاضلا لأنه مطعوم أيضاً فلو فرض أنه قال بعد ذلك بيعوا الارز بالارز متفاضلا كان هذا النص ناسخاً لقياس الارز على البر فى الحكم الثابت بالنص السابق وهو الحرمة وقوله أو قياس مثاله أن يأتى بعد القياس المستند إلى النص الأول نص بجواز بيع الذرة متفاضلا فيقاس عليه بيع الارز متفاضلا فهذا القياس ناسخ لذلك القياس وتوضيحه أن يقول

الشارع المفاضلة فى البر حرام لأنه مطعوم ثم قسنا على هــذا النص حرمة بيع الارز بالارز متفاضلا لأنه مطعوم أيضاً ثم أتى نص آخر فقال لايجوز بيع الذرة بالذرة متفاضلا فقسنا عليه جواز بيع الارز بالارز متفاضلا فهذا القياس الثانى ناسخ للأول وهذه الأمثلة مبنية على فرض صحتها اه

وفى المرقاة وشرحها المرآة وكذلك القياس يعنى أنه لاينسخ ولا ينسخ به لأنه لما كان مظهرا كان النسخ فى الحقيقة نصه لا نفسه على أنه لانسخ بعده عليه السلام كما سبق والعبرة فى عهده بالنص وان وجد القياس اه وفى مسلم الوصول متى قلنا إن القياس مظهر وكاشف للحكم لا مثبت للحكم كان هو والاجماع سواء فلا يكون ناسخا ولا منسوخا بل يكون كاشفا عن الناسخ فالنسخ إنما هو بين النصين الذين هما أصلا القياسين فيكون التعارض فيهما ويقدم ماهو الراجح منهما على ماهو المرجوح ويجب أن يراعى أيضاً التساوى فى مسلك العلة وفى وجودها فى الفرع وعدم الموانع وبالجملة فالترجيح يكون بين الأصلين وبين القياسين فيما يتعلق بهما من تحقيق المناط وتنقيحه وطريق ثبوت العلة وغير ذلك ولذلك قال التفتازانى فى التلويح الأوجه أن حكم الفرع إنما يثبت بالنص والقياس بيان لعموم حكم الأصل للفرع بناء على ما ذهب اليه المحققون من أن يرجع الكل الى الكلام النفسى اه والفرق بين الإجماع والقياس بأن القياس يفيد غلبة الظن بأن حكم الله فى الفرع هو هذا فتلك الإفادة القاصرة عليه جعل ناسخاً دون الإجماع فرق غير صحيح فان الاجماع كاشف عن الحكم الثابت بالنص ويفيد القطع بأن حكم الله فى المجمع عليه هو هذا إفادة قاصرة عليه والقياس كاشف عن الحكم الثابت بالنص ويفيد الظن بالحكم كما ذكر فإذا جعلنا القياس بهذا المقدار ناسخاً كان الاجماع بالأولى فالحق أنه لاناسخ سوى النص وان كلا من الاجماع والقياس كاشف عن الناسخ فان سمى واحد منها ناسخاً فمعناه انه كاشف عن الناسخ فخذ هذا واشكر الله اه من سلم الوصول .

فأما اذا ثبت الحكم فى عين بعلة وقيس عليها ثم نسخ الحكم فى تلك العين بنص آخر مشتمل على علة متحققه فى الفرع (بطل الحكم فى الفرع المقيس عليه) أى ذلك الأصل فيرتفع الحكم فى الفرع وان لم يرتفع حكم الفرع لكان ثبوته من غير دليل ولو بقاء اذ غير القياس مفروض الانتفاء والقياس قد تقاعد لعدم اعتبار الشارع علته وفيه نظر ظاهر فان العلة ربما كانت فى الفرع أقوى ومن ارتفاع الأدنى لا يلزم الا عدم اعتبار قدر العلة الموجودة فيه .

ومن أصحابنا من قال لا يبطل الحكم فى الفرع المقيس عليه)وهو قول أصحاب أبى حنيفة رحمه الله تعالى) نسبته الى الحنيفة غلط لأن من شروط القياس أن لا يكون الأصل منسوخا والحاصل أن الجمهور على انه اذا نسخ حكم الأصل للقياس لا يبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على الأصل وهذا ليس نسخاً عند الجمهور وقيل نسخ قال الجمهور لأن انتفاء الحكم لانتفاء علته ليس من النسخ فى شىء فان النسخ رفع الشارع الى الحكم ولم يوجد أيضا هذا انتهاء جلى فانه يعرف عند ملاحظة حكم الأصل وعلته أنه يزول بزوالها فهو موجب مؤقت وفيه نظر ظاهر فان الأول اعادة عين الدعوى والحكم قد كان ثابتاً من الشارع وانما زال بازالته والغائه علته فهو رفع من الشارع وهذا هو النسخ وزوال العلة قد يكون خفيا أيضا بحيث لا يعلم الا عند ابانة الشارع انتفاء الحكم المعلل بها عند وجودها كما فيما نحن فيه والأشبه أن النزاع لفظى اه وذلك لأن من نظر الى ربط العلة بمعلولها وهو الحكم فيوجد حيث توجد ويزول حيث تزول لم يسمه نسخا لأن الموجب مؤقت ومن نظر الى الناسخ كما رفع حكم الأصل رفع اعتبار علته فى الفرع سماه نسخا لأنه رفع للحكم الثابت فأنت ترى اتفاق الكل على أنه اذا نسخ الأصل لا يبقى حكم الفرع وانما الخلاف فى كونه نسخا أو ليس بنسخ فقط وقيل يبقى حكم الفرع عند انتساخ الأصل ونسب الى الحنفية وهو غلط وكيف لا يكون غلطا وقد صرحوا بأن النص المنسوخ لا يصح القياس عليه وسيجىء فى

شروط القياس أن من شروطه أن لا يكون حكم الأصل منسوخا وأما مفهوم الموافقة والفحوى كما يقول الشافعية أو دلالة النص كما يقول الحنفية تارة ويكون المسكوت فيه اولى بالحكم من المنطوق وتارة يكون مساويا ولا يمكن ان يكون أدون من المنطوق والتلازم موجود بين المنطوق والمفهوم وتارة يكون قطعيا وتارة يكون ظنيا وعلى كل حال لا مدخل للتلازم مطلقا الا فى الدلالة فقط ولا مدخل لهذا التلازم فى اعتبار الشارع هذه الدلالة وترتب الحكم عليها وبقائه متعلقا بفعل المكلف والنسخ متعلق بالأحكام واعتبار الشارع وليس معنى النسخ اننا نرفع دلالة اللفظ على معناه فدلالة المنطوق باقية وان نسخنا الحكم الذى اقتضاه دلالتها ودلالة الفحوى باقية وان نسخنا الحكم الذى اقتضته فالحكم الذى اقتضته دلالة الفحوى ووجب العمل به بمقتضاه يجوز ان يرتفع تعلقه بفعل المكلف او تنتهى مدة تعلقه به بسبب وجود الناسخ المتأخر كما يجوز العكس مع بقاء تلك الدلالة الا ترى انه قد ينسخ حكم بعض افراد العام مع بقاء دلالة العام على العموم والحاصل ان الناسخ تارة يعارض المنطوق الذى هو اصل الفحوى ودلالة عبارة النص ولا يعارض الفحوى ودلالة النص كما اذا جاء نص يفيد بعبارة النهى عن التأفيف وبفحواه ودلالته يفيد النهى عن الضرب ثم يجىء نص آخر يفيد جواز التأفيف فقط فتنسخ حرمته وتبقى حرمة الضرب على حالها وتارة يعارض الفحوى كما لو قال اولا لا تستخف بزيد فان مقتضى هذا النص بعبارته النهى عن الاستخفاف وبفحواه النهى عن القتل فاذا قال بعد ذلك اقتله ولا تستخف به عارض هذا النص فحوى النص الأول دون عبارته فينسخ حكم الفحوى دون حكم الأصل كل هذا مع عدم الاخلال بالتلازم بين الأصل والفحوى بحسب الدلالة الوضعية بل هو باق على حاله ولكن العمل تارة يجب شرعا بمقتضى المنطوق والفحوى إذا لم يوجد ما يعارضهما ولا يعارض احدهما وتارة يجب العمل بأحدهما دون الآخر اذا وجد ما يعارض احدهما دون الآخر وبالجملة فالعمل بهما او بأحدهما

شيء والتلازم بحسب الدلالة اللغوية شيء آخر وما قلناه فى التلازم يقال مثله فى التابعية والمتبوعية انهما راجعان للدلالة أيضا وبهذا تعلم أن الحق هو ما اختاره صاحب جمع الجوامع ومسلم الثبوت وسائر المحققين من انه يجوز نسخ الفحوى دون أصله كعكسه على الصحيح فيهما خلافا لما اختاره ابن الحاجب من انه يجوز نسخ الأصل دون الفحوى ولا يجوز نسخ الفحوى دون الأصل ولما اختار البيضاوى من ان نسخ أحدهما يستلزم نسخ الآخر اه ملتقطا من سلم الوصول (وهذا غير صحيح لأن النسخ تابع الأصل فاذا بطل الحكم فى الأصل بطل فى الفرع) قد علمت أن جمهور الحنفية وغيرهم متفقون على انه إذا نسخ حكم أصل القياس لا يبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على هذا الأصل والتحقيق ان هناك فرقا بين ما يسميه الحنفية دلالة النص والشافعية مفهوم موافقة ونحوى وبين القياس فان العلة فى الأول مفهومة لغة ويفهمها المجتهد وغير المجتهد بخلاف القياس فان فهم العلة فيه خاص بالمجتهد والذى سمى دلالة النص عند الحنفية أو مفهوم الموافقة والفحوى عند الشافعية قياسا ان قال ان الحكم انما يستفاد بوجود العلة الموجبة للحكم لكن يفرق بين الفحوى فالقياس بما ذكرنا فى العلة فيجعل علة الفحوى مفهومة من اللغة دون علة القياس فكان الخلاف فى التسمية فقط اه من سلم الوصول .

(باب بيان وجوه النسخ) .

(فصل إن النسخ يجوز فى الرسم دون الحكم كآية الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما ألبتة) قال الجمال الأسنوى روى الشافعى والترمذى وغيرهما عن عمر رضى الله عنه أنه قال مما أنزل الله فى كتابه الشيخ والشيخة إذا زنا فارجموهما البتة ذكر البخارى ومسلم قريبا منه أيضا والمراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة (فهذا نسخ رسمه وحكمه باق لأن النبى صلى الله عليه وسلم رجم المحصنين متفق عليه والسبب فى نسخها كون العمل على غير ظاهرها من

العموم فان الشيخ إذا زنى ولم يحصن جلد والشاب إذا زنى وقد أحصن برجم وأيضا التخفيف على الأمة بعد اشتهار تلاوتها وكتابتها فى المصحف وإن كان حكمها باقياً لأنه أشد الأحكام وأثقلها وأغلظ الحدود وفيه الإشارة إلى ندب الستر (ويجوز النسخ فى الحكم دون الرسم كالعدة كانت حولا بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج فقوله متاعا منصوب بفعل مقدر من لفظه أى متعوهن متاعا أى تمتعا أو من غير لفظه أى جعل الله لهن متاعا وقوله تعالى الى الحول متعلق به فهذه الآية تدل على وجوب الاعتداد للمتوفى ثم نسخت بأربعه أشهر وعشر) والآية الناسخة قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشر ورسمها باق وهو قوله قوله متاعا إلى الحول غير إخراج ويجوز النسخ فى الرسم والحكم معا كتحريم الرضاع كان بعشر رضعات وكان مما يتلى) عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس معلومات يحرمن فتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن مما يتلى من القرآن رواه مسلم قال العلامة السيوطى وقد تكلموا فى قولها وهى مما يقرأ من القرآن فان ظاهره بقاء التلاوة وليس كذلك وأجيب بأن المراد قارب الوفاة أو أن التلاوة نسخت ولم يبلغ ذلك كل الناس إلا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتوفى وبعض الناس يقرءونها .

قال أبو موسى الأشعرى نزلت ثم رفعت وقال مكى هذا المثال فيه المنسوخ غير متلو والناسخ غير متلو ولا أعلم له نظيرا اه .

قال البيهقى فالعشر مما نسخ رسمه وحكمه والخمس مما نسخ رسمه وبقى حكمه بدليل أن الصحابة حين جمعوا القرآن لم يثبتوها رسما وحكمها باق عندهم ورأى الإمام مالك وأبى حنيفة الأخذ بمطلق القرآن وهو الصحيح لأنه عمل بعموم القرآن وقدقوى ذلك بأنه من باب التحريم فى الابضاع والحوطة

على الفروج فوجب القول به لمن يرى العموم ومن لا يراه كذا فى أحكام القرآن لابن العربى وفى شرح الزرقانى على الموطإ

قال مالك وليس العمل على هذا بل على التحريم ولو بمصة وصلت عملا بظاهر القرآن وأحاديث الرضاع وبهذا قال الجمهور من الصحابة والتابعين والأئمة وعلماء الأمصار حتى قال الليث بن سعد اجمع المسلمون على أن قليل الرضاع وكثيره يحرم فى المهد ما يفطر حكاه فى التمهيد ومن المقرر انه إذا كان علماء الصحابة وأئمة الأمصار وجهابذة المحدثين قد تركوا العمل بحديث مع روايتهم له ومعرفتهم به كهذا الحديث فإنما تركوه لعلة كنسخ أو معارض يوجب تركه فيرجع إلى ظاهر القرآن والأخبار المطلقة وإلى قاعدة فى الشرع هى أصل فى الشريعة وهى انه متى حصل اشتباه فى قصة كان الاحتياط فيها ابراء الذمة ومتى تعارض مانع ومبيح قدم المانع لأنه حوط اه (وذهبت طائفة إلى أنه لا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لأن الحكم تابع للتلاوة فلا يجوز أن يرتفع الأصل ويبقى التابع) والجواب منسوخ التلاوة لا يرفع نظمه من البين ولادلالته بل هو كلام منزل من الله تعالى مفيد لمعناه كما كان قبل وانما بنسخ تلاوته ترتفع أحكام نظمه من جواز الصلاة به وغير ذلك وليس الحكم الذى يدل عليه من ملزمات هذه الأحكام لا ابتداء ولا بقاء وكذا انتساخ الحكم بدون التلاوة معناه انه لم يبق الحكم متعلقاً بذمة المكلف وهو لا ينافى بقاء الأحكام المتعلقة بالنظم من جواز الصلاة وغيره وهو المعنى ببقاء التلاوة ولذا قال المصنف (وهذا أى القول بعدم جواز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة ومع بقاء الحكم خطأ لأن التلاوة والحكم فى الحقيقة حكمان فجاز رفع أحدهما وتبقية الآخر كما تقول فى عبادتين بجوازان تنسخ إحداهما وتبقى الأخرى) وفى فصول البدائع للفنرى السابع أن المنسوخ أربعة عندنا التلاوة مع الحكم المستفاد منها أو أحدهما والرابع وصف الحكم ثم قال الثانى والثالث أنكرهما بعض المعتزلة لنا أولا جوازه من حيث إن للفظ أحكاما مقصودة كالإعجاز وجواز

الصـــلاة والثواب بقراءته وحرمتها على نحو الجنب ولا تلازم بينها وبين الحكم المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتباينة وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط كما روى عمر رضى الله عنه أنه كان فيما أنزل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالا من الله ويراد بهما المحصن والمحصنة لأن الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة وكمتتابعات فى قراءة ابن مسعود رضى الله عنه لأنه لما ألحق بالمصحف ولا تهمة فى روايته حمل على نسخ نظمه وبقاء حكمه وللمنع فيه وهو أن التواتر فى القرآنية شرط فيها ولم يتحقق فيما نسخت تلاوته فلم يكن فى حكم باقى القرآن وجوابه هو أن ذلك فى حقنا أما فى حق الرواة فيثبت بإخبار الرسول عليه الصلاة والسلام أنه من عند الله تعالى غايته كونه قرآنا فيما مضى بالظن ولا محذور فان القطع شرط فيما بقى لا فيما نسخ والحكم فقط كنسخ ايذاء الزوانى باللسان وامساكهن فى البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين وسورة الكافرون ونحوها اهـ .

فصل ويجوز النسخ إلى غير بدل واليه ذهب الجمهور وهو الحق (كالعدة كانت حولا كاملا (نسخ مازاد على أربعة أشهر وعشر الى غير بدل وفيه نظر فان البدلية بالنسبة الى جميع الحول أما بالنسبة إلى أربعة أشهر وعشرة أيام من الحول لا ينهى عنها لا بدل لها وهذا داخل تحت قوله الله تعالى نأت بخير منها وذهب البعض منهم الامام الشافعى رحمه الله تعالى الى أن النسخ لا بد له من بدل فقال فى الرسالة ما نصه وليس ينسخ فرض ابدا إلا إذا أثبت مكانه فرض هذه اللفظة بحروفه والمراد من قوله الى غير بدل من حكم شرعى أما البدل الأعم منه ومن الاباحة الأصلية فضرورى بالاتفاق خلافا لقوم قال فى الفواتح وقد استدل الجمهور على ذلك بان النسخ بلا بدل قد وقع فإن إيجاب الصدقة عند مناجاة الرسول نسخ بلا بدل فقد روى ابن أبى شيبة والحاكم وصححه وابن راهويه عن أمير المؤمنين على كرم الله وجهه قال إن فى كتاب الله لآية ما عمل بها أحد قبلى ولا يعمل بها أحد بعدى آية النجوى «يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم

الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة » كان لى دينار فبعته بعشرة دراهم فكنت كلما ناجيت النبى صلى الله عليه وسلم قدمت بين يدى نجواى درهما ثم نسخت فلم يعمل بها أحد ثم نسخ ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم أأشفقتم أن تقدموا بين يدى نجواكم صدقات الآيات وروى عبد الرزاق عن على أيضاً ماعمل بها احد غيرى حتى نسخت وما كانت إلا ساعة يعنى آية النجوى كذا فى الدرر المنشورة فالآية الناسخة لاتدل على حكم شرعى بل على ارتفاع الحكم الأول فقط لكن لابد ههنا من دليل على جواز الصدقة بل استحبابها بعد هذا النسخ والعمومات السابقة لا تكفى فان آية النجوى ناسخة لها وقد ارتفعت من البين فلا بد من دليل بعد النسخ ولعله سهل كذا فى الفواتح وذلك لأنهم قد صرحوا بأن عدم ورود نص عن الشارع فى حادثة بحكم معين دليل على الاباحة الشرعية بمعنى الإذن فى الفعل والترك واستدل المانعون بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أومثلها » فلا بد من حكم خيرا ومثل وهو البدل والقول بأن المراد من الخير أو المثل اللفظ وهو خير أو مثل الفصاحة والبلاغة والإعجاز تنبو عنه الآية لأنها اشتملت على أمرين النسخ والانساء فاذا حملنا النسخ على تبديل اللفظ خير ومثل فالانساء أى شىء هو وكلمة أومانعة عن كونه تفسيرا للنسخ فإن أرادوا نسخ الحكم والمعنى كلما ننسخ من حكم آية أو نفسها أى ننسخ تلاوتها نأت بناسخ خير منها أومثلها فى الفصاحة والبلاغة لزمهم أنه لابد حينئذ من تخصيص الآية بنسخ القرآن بالقرآن لأنه لو أريد ماهو أعم امتنع نسخ الآية بالسنة لأن لفظ السنة لايمكن أن يكون خيرا من الآية المنسوخة أو مثلها فى الفصاحة أو البلاغة والإعجاز والجمهور على جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس قال الجمهور نسلم أنه ليس المراد اللفظ فى الفصاحة والبلاغة بل المراد نسخ الحكم ونقول إن النسخ بلا بدل لعله خير المكلف لمصلحة فيه فلا يلزم البدل لكن قوله تعالى نأت بخير منها أو مثلها لايساعد على هذا فإن ذلك لايكون إلا للفظ أو الحكم وقد سلمتم عدم إرادة الأول فتعين الثانى ولذلك قال فى التحرير

وأما ادعاء أن من البدل على التنزل ترك البدل فليس بصحيح أو ليس ترك البدل حكما شرعياً اهـ ونقول هذه الآية غاية ماتدل عليه أنه سبحانه وتعالى كلما نسخ آية يأت بآية أخرى خير منها أو مثلها والآيتان معناهما انزال الحكم بانزال الفاظ دالة ولا يلزم أن يكون منعه أن يكون حكما شرعياً بل يجوز أن يكون حكما آخر والناسخ الذى لايدل على إقامة حكم شرعى بدل المنسوخ يدل على حكم مالا أقل من رفع الشارع حكمه الأول ويكون هذا الرفع خيرا للمكلف فى المعاش فقد أتى بحكم ولو غير شرعى خير له فقد ظهر مساعدة الآيتين وسقط الإيراد فافهم اهـ من سلم الوصول باقتصار وقد فسر الصبر شارح الرسالة بقوله أو أراد به أن ينقل من حظر إلى إباحة ومن إباحة إلى حظر أو تخيير على حسب الفروض قال ومثل ذلك المناجاة كان يناجى النبى صلى الله عليه وسلم بلا تقديم صدقة ثم فرض الله تقديم الصدقة ثم أزال ذلك فردهم إلى ما كانوا عليه فإن شاءوا تقربوا بالصدقة إلى الله وإن شاءوا ناجوا من غير صدقة قال فهذا معنى قول الشافعى فرض مكانه فرض فتفهمه انتهى (ويجوز النسخ إلى بدل) مثل النسوخ فى التخفيف والتغليظ وهذا لاخلاف فيه (كنسخ) استقبال (القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة) والأول ثابت بالسنة الفعلية روى البخارى عن البراء رضى الله عنه قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا أو سبعة عشر شهرا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب أن يتوجه نحو الكعبة فأنزل الله تعالى قد نرى تقلب وجهك فى السماء إلى آخر الآية فقال السفهاء ما وليهم عن قبلتهم التى كانوا عليها إلى آخر الآية فنسخ التوجه إلى بيت المقدس الى الكعبة (ويجوز النسخ) أى نسخ الأشد (الى أخف) من المنسوخ (كنسخ مصابرة الواحد للعشرة) عند المقابلة (نسخ الى) مصابرة (اثنين) للعشرة عند المقابلة اخرج البخارى والنحاس فى ناسخه وابن مردويه والبيهقى فى سننه عن ابن عباس رضى الله عنهما قال لما نزلت آية إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين شق ذلك على المسلمين حين فرض عليهم ان لا يفر واحد

من عشرة فجاء التخفيف الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فلما خفف الله عنهم من العدة نقص من الصبر بقدر ماخفف عنهم اه من الدر المنثور (ويجوز) نسخ الأخف إلى ما هو أغلظ منه واليه ذهب الجمهور خلافا للظاهرية (كالصوم كان مخيرا بينه وبين الفطر) مع الفدية عن كل يوم باطعام مسكين مدا من طعام برا كان أوغيره من أقوات البلد عند الشافعية وعند الحنفية نصف صاع من برأ وصاع تمر أو شعير وعند الإمام أحمد من برا ومد من تمر أو شعير والتخيير بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية أخرج الدارمى والبخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى وابن جرير عن جزيمة وأبوعوانة والمنذر وابن أبى حاتم والنحاس وابن حبان والطبرانى والحاكم والبيهقى فى سننه عن سلمة بن الأكوع قال لما نزلت هذه الآية وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين من شاء منا صام ومن شاء أن يفطر ويفتدى فعل ذلك حتى نزلت الآية التى بعدها فنسختها فمن شهد منكم الشهر فليصمه اه كذا فى الدر المنثور ولذا قال المصنف (ثم نسخ إلى الانحتام بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وأخرج ابن أبى حاتم والنحاس فى ناسخه وابن مردويه عن ابن عباس قال نزلت هذه الآية وعلى الذين يطيقونه فدية فكان من شاء صام ومن شاء أفطر وأطعم مسكينا ثم نزلت هذه الآية فمن شهد منكم الشهر فليصمه فنسخت الأولى الا الفانى إن شاء أطعم عن كل يوم مسكينا وأفطر (ويجوز النسخ فى الحظر الى الاباحة كقوله تعالى علم أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) حرم عليهم المباشرة ثم أبيح لهم ذلك) الأولى أن يقول حرم عليهم المفطرات الثلاث الأكل والشرب والمباشرة أخرج وكيع وعبد بن حميد والبخارى وأبو داود والترمذى والنحاس فى ناسخه وابن جرير وابن المنذر والبيهقى فى سننه عن البراء بن عازب قال كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا كان الرجل صائما فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته

ولا يومه حتى يمسى وأن قيس بن صرمة الأنصارى كان صائما فكان يومه ذاك يعمل فى أرضه فلما حضر الافطار أتى امرأته فقال هل عندك طعام قالت لا ولكن انطلق فأطيب لك فغلبته عينه فنام وجاءت امرأته فلما رأته نائما قالت خيبة لك انمت فلما انتصف النهار غشى عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله من الفجر ففرحوا بها فرحا شديداً وأخرج البخارى عن البراء قال كان لما نزل صوم شهر رمضان كانوا لايقربون النساء رمضان كله فكان رجال يخونون أنفسهم فأنزل الله علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم وأخرج أحمد وابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم بسند حسن عن كعب بن مالك قال كان الناس فى رمضان اذا صام الرجل فنام حرم عليه الطعام والشراب والنساء حتى يفطر من الغد فرجع عمر بن الخطاب من عند النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة وقد سمر عنده فوجد امرأته قد نامت فأيقظها وأرادها فقالت انى قد نمت فقال ما نمت ثم وقع بها وصنع كعب بن مالك مثل ذلك فغدا عمر بن الخطاب الى النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره فأنزل الله علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم اه من الدر المنثور . (وقال بعض أصحابنا لا يجوز) شرعا (النسخ الى ما هو أغلظ من المنسوخ وهو قول أهل الظاهر واستدلوا على ذلك بقوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم ويريد الله بكم اليسر الآية والنقل الى الأثقل تعسير وبأن النقل إلى الأثقل أبعد مصلحة وبقوله تعالى ما ننسخ من آية الآية والخير هو الأخف والمثل هو المساوى والأشق ليس بشىء منهما والجواب عن الأول بأن الآية مطلقة لا عامة واللام للجنس لا للاستغراق ولئن كان فالسياق دليل إرادته فى الآخرة كتخفيف الحساب وتكثير الثواب ولئن كان المجاز باعتبار ما يؤول اليه لأن عاقبة التكليف هذان ولئن كان دنيويا وحقيقة مخصوص بما مر من النسخ بالاثقل تخصيصه بأنواع التكاليف الشاقة والبليات فى الأبدان والأموال والجواب عن الثانى بعد النقض بأصل

التكليف لا نسلم وجوب رعاية المصلحة ولئن كان فلعلها فى الأثقل بعد الأخف كمن القوة إلى الضعف والصحة الى السقم والشباب الى الهرم وعن الثالث بأن الخيرية باعتبار الثواب قال تعالى لا يصيبهم ظمأ ولا نصب الآية وقال عليه الصلاة والسلام أجرك بقدر نصبك ويقال للمريض الجوع خير لك اه فى فصول الغذى (وهذا) أى القول بعدم جواز النسخ الى ما هو أغلظ (خطأ لأنا قد وجدنا ذلك النسخ فى الشرع (فلا وجه لانكاره ومنعه (وهو التخيير بين الصوم والفطر إلى انحتام الصوم ولأنه إذا جاز أن يوجب تغليظا لم يكن) يعنى ابتداء (فلان يجوز أن ينسخ واجباً بما هو أغلظ أولى)

﴿ باب بيان مايجوز به النسخ ومالا يجوز ﴾ (ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب) أى بعض أى الكتاب ببعض آى الكتاب وقد تقدم التمثيل لقوله تعالى (ماننسخ من آية) أى يين انتهاء التعبد بقراءتها كآية الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالامن الله والله عزيز حكيم أو الحكم المستفاد منها كاية والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وضية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير اخراج أو بهما جميعا كآية عشر رضعات معلومات يحرمن (أو ننساها) قرأ الضحاك وأبو الرجاء ننسها على صيغة المعلوم للتكلم مع الغير من التنسية المفعول الأول محذوف يقال أنسانيه الله تعالى ونسانيه تنسية بمعنى أى ننس احدا إياها أو انساؤها اذهابها من القلوب بحيث لا يبقى فى الحفظ وقد وقع فان بعض الصحابة أراد قراءة بعض ما حفظه فلم يجده فى صدره فسأل النبى صلى الله عليه وسلم فقال نسخ البارحة من الصدور وروى مسلم عن أبى موسى أنا كنا نقرأ سورة نشبهها فى الطول والشدة ببراءة فأنسيتها غير أنى حفظت منها لو كان لابن آدم واديان من مال لا بتغى واديا ثالثاً وما يملأ جوف ابن آدم الا التراب وكنا نقرأ بسورة نشبهها باحدى المسبحات فأنسيتها غير أنى حفظت منها ياأيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون فتكتب شهادة فى أعناقكم فتسئلون عنها يوم القيامة وقرأ عمر وابن عباس والنخعى وأبو عمرو وابن كثير وكثير ننسأها كما هو ظاهر المعنى بفتح نون

المضارعة والسين وسكون الهمزة وطائفة كذلك إلا أنه بالألف من غير همز ولم يحذفها للجازم لأن أصلها الهمز من تسأ بمعنى أخر والمعنى فى المشهور نؤخرها فى اللوح المحفوظ فلا ننزلها أو نبعدها عن الذهن بحيث لا يتذكر معناها ولا لفظها وهو معنى ننسها فتتحد القراءتان وقيل ولعله ألطف إن المعنى نؤخر إنزالها وهو فى شأن الناسخة حيث أخر ذلك مدة بقاء المنسوخة فالمأتية حينئذ عبارة عن المنسوخة كما أنه حين النسخ عبارة عن الناسخة فمعنى الآية عليه إما رفع المنسوخة بانزال الناسخة وتأخير الناسخة بانزال المنسوخة كل منهما يتضمن المصلحة فى وقته (نأت بخير منها أو مثلها) أى بشىء هو خير للعباد منها أو مثلها حكما كان أو عدمه وحياً متلوا أو غيره والخيرية أعم من أن تكون فى النفع فقط أو فى الثواب فقط أو فى كليهما والمثلية خاصة بالثواب على ما أشار اليه بعض المحققين وفصله بأن الناسخ اذا كان ناسخا للحكم سواء كان ناسخا للتلاوة أولا بد أن يكون مشتملا على مصلحة خلا عنها الحكم السابق لما أنها إنما تنوعت المصالح وتبدلها منوط بتبدلها بحسب الأوقات فيكون الناسخ خيرا منه فى الثواب أو مثلا له أو لا ثواب فيه أصلا كما اذا كان الناسخ مشتملا على الاباحة أو عدم الحكم واذا كان ناسخا للتلاوة فقط فلا يتصور الخيرية فى النفع لعدم تبدل الحكم السابق والمصلحة فهو اما خير منه فى الثواب أو مثل له وكذا الحال فى الإنساء فان المنسى اذا كان مشتملا على حكم يكون الآتى خيرا فى النفع سواء كان النفع لخلو الحكم مطلقا أو لخلوه عن ذلك الحكم واشتماله على حكم يتضمن مصلحة خلا عنها الحكم المنسأ مع جواز خيريته فى الثواب ومما ثلته ايام خلوه عنه واذا لم يكن مشتملا على حكم فالآتى بعده اما خير فى الثواب او مثل له والحاصل أن المماثلة فى النفع لا تتصور لأنه على تقدير تبدل الحكم تتبدل المصلحة فيكون خيرا منه وعلى تقدير عدم تبدله فالمصلحة الأولى باقية على حالها انتهى ثم لا يخفى أن ما تقدم من التعميم مبنى على جواز النسخ بلا بدل وجواز نسخ الكتاب بالسنة وهو المذهب المنصور اه من **تفسير الألوسى**

﴿ فصل ﴾ (وكذلك نسخ السنة بالسنة كما يجوز نسخ الكتاب بالكتاب الآحاد بالآحاد) وهو مالم يروه جمع كثير يستحيل تواطؤهم على الكذب أو وقوعه منهم اتفاقا فيشمل العزيز والغريب والمشهور (والتواتر بالتواتر) وهو مارواه جمع كثير يستحيل تواطؤهم على الكذب او وقوعه منهم اتفاقا وكان مستند روايتهم الحس عن مشاهدة أو سماع وهذا لاخلاف فيه (فأما) نسخ (التواتر) كتاباً أو سنة (بالآحاد) فقد وقع الخلاف فى وقوعه سمعا (فلا يجوز) وقوعه عند الجمهور وإنما قيدنا بالوقوع لأنه لاخلاف فى جوازه عقلا لأن هذا النسخ ممكن لذاته فاذا نظرنا الى مفهومه لايأبى الوقوع وليس ممتنعا بالغير لأن الأصل عدمه أى الكلام الآن فى الجواز الوقوعى فجواز نسخ الكتاب ونسخ التواتر من السنة بالتواتر منها ونسخ الآحاد بالاحاد جوازا وقوعياً محل وفاق وأما نسخ التواتر كتابا أوسنة بالآحاد فمنعه الجمهور جواز وقوعيا بمعنى أنهم منعوا وقوعه واستدلوا على ذلك بما ذكره المصنف بقوله (لأن التواتر يوجب العلم) فهو مقطوع به وخبر الآحاد يوجب الظن (فلا يجوز نسخه كما يوجب الظن) لأن القاطع لايدفع بالظن وهذا الدليل يعم القرآن والسنة المتواترة وقد رد ابن برهان هـــذا الاستدلال بوجهين الأول أن المقطوع به انما هو أصل الحكم لا دوامه والنسخ يرد على الثانى لا على الأول والثانى أنه لايطرد لأن اخراج بعض أفراد العام بعد العمل نسخ لاتخصيص كما تقرر ودلالة العام على أفراده ظنية وان كان متنه مقطوعا به والخاص بالعكس فتعادلا وقد رد الجمهور ما قاله ابن برهان فقالوا ان حكم المتواتر مقطوع به إلى ظهور مايعارضه ويرفعه فالآحاد لا يصلح للمعارضة فلايرفع بقاء المقطوع كما لايرفع أصله لأن دلالة المتواتر واحدة ابتداء وبقاء على أنا لو سلمنا على التنزل أن المتواتر قطعى حدوثا ظنى بقاء كما ذكره ابن برهان إلى أن الآحاد ظنى حدوثا شكى بقاء أى مظنون ظنا ضعيفا من ظن بقاء المتواتر فلا تعارض لأن الضعيف لايعارض القوى فلا يصح ناسخا له وقول بعض شارحى المختصر بعد الاشتراك فى الظنية لايعتبر القوة والضعف فى قدر الظن

خلاف المعقول والجواب عن العام يعلم من الجواب الأول لأن الظن فى العام
مازال أقوى فى الدلالة وإنما جوزوا مثل هذا التخصيص لأنه جمع بين الدليلين
ودفع محكم العام فعادله عليه الخاص وأما النسخ فهو ابطال للحكم ورفع له
بعد تحققه فلا يكون إلا بما هو أقوى أو مساو وقد علمت أنه لا مساواة
بين التواتر والاحاد لا فى المتن ولا فى الدلالة فدليل المصنف تام لا يتوجه
عليه شىء وقد ضعف هذا الدليل الثانى لابن برهان بما ذكره الصفى
الهندى بأنه ليس من شرط المنسوخ أن يكون عاما وناسخه من خبر
الواحد خاصا حتى يتأتى ماذكر بل قد يكونان عامين أو خاصين أو المنسوخ
خاصا والناسخ عاما على رأى من يرى أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم
وإذا لم يتأت ماذكر من تتبع لزوم ترجيح الأضعف على الأقوى لزم ترجيح
الأضعف على الأقوى فلم يجز النسخ فى هذه الصورة ولم يجز فى تلك
الصورة لعدم القائل بالفصل ولا تعارض بمثله بأن يقال إذا جاز النسخ فى
تلك الصورة لتساويهما جاز فى هذه الصور لتساويهما لعدم القائل بالفصل
لأن الحاق الفرد بالأكثر أولى ولأن تحقق المسدة فى صور عديدة أشد
محذورا فى تحققها فى صورة واحدة وللمجوزين لنسخ التواتر بالآحاد وجهان
آخران أحدهما أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يرسل آحاد الصحابة
إلى الأقطار البعيدة بتبليغ الأحكام مبتدأة وناسخة من غير فرق بينهما
فلو لم يقبل الآحاد فى جواز نسخ المتواتر لما وجب القبول ولما جاز للرسول
أن لا يفرق بينهما وأجيب بأن الارسال ووجوب القبول صحيح لكن لا نسلم
أن خبر الواحد يكون ناسخا للمتواتر وان وقع ذلك فيحمل على القرائن المفيدة
للقطع بالانضمام اليه كما فى خبر استدارة أهل قباء فان استدارة أهل قبا إلى
مكة فى صلاتهم فى خبر الواحد مع ثبوت التوجه إلى بيت لمقدس بالدليل
القاطع وهو التواتر العملى للقطع بالقرآن فإن نداء مناديه عليه الصلاة
والسلام بحضرته فى مثلها قرينة صدقه عادة الوجه الثانى قوله تعالى قل لا أجد
فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة الآية فإنه يقتضى

حصر التحريم فيما ذكر فى الآية وقد نسخ ذلك بما روت الأئمة الستة من نهيه صلى الله عليه وسلم عن أكل كل ذى ناب من السباع فقد نسخ الكتاب بعد هذا بالخبر وهو الظن والجواب ان الأئمة اختلفوا فى أكل سباع البهائم من كل ذى ناب ومخلب فحرمه الحنفية والشافعية والحنابلة وأجازه المالكية وأخذوا بالآية ولم يأخذوا بهذا الحديث ولذا أجاب ابن الحاجب عملا بمذهبه بمنع تحريم السباع من البهائم سوى الخنزير لأنها كما دلت الآية على تحريمه فقال بحرمته فقط فلا نسخ عنده الآية عند دلالته بهذا الحديث وباقى فى الأئمة القائلين فى التحريم أجابوا بأن الآية ليست منسوخة لأنها دلت على أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان مأموراً بأن يقول لهم لا أجد فى الوحى الحاصل غير المحرمات المذكورة ولذا قال أوحى بلفظ الماضى فيبقى ما عدا الأشياء المذكورة فى الآية على الإباحة الأصلية وحينئذ فيكون النهى عن أكل ذى النائب والمخلب رفعا لها وهو ليس بنسخ اه

(فصل) ويجوز نسخ الفعل بالفعل وكذلك نسخ القول بالفعل من ذلك ما ثبت فى الصحيح من قيامه صلى الله عليه وسلم للجنازة ثم ترك فكان ذلك نسخاً ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم فى السارق فإن عاد فى الخامسة فاقتلوه ثم رفع اليه سارق فلم يقتله فكان هذا الترك ناسخاً للقول وقال الثيب بالثيب جلد مائة والرجم ثم رجم ما عزا ولم يجلده فكان ناسخاً لجلد من ثبت عليه الرجم وثبت عنه صلى الله عليه وسلم انه قال صلوا كما رأيتمونى أصلى ثم فعل غير ما كان يفعله وترك بعض ما كان يفعله فكان ذلك نسخاً هذا كثير فى السنة لمن تتبعه (ومن الناس من قال لا يجوز نسخ القول بالفعل) وهو محجوج بالوقوع كما مثل (والدليل على جوازه ان الفعل كالقول فى البيان فكما يجوز) البيان (بالقول جاز بالفعل)

(فصل) وأما نسخ السنة بالقرآن ففيه قولان أحدهما لا يجوز لأن الله تعالى جعل السنة بياناً للقرآن فقال تعالى وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فلو جوزنا نسخ السنة بالقرآن لجعلنا القرآن بياناً للسنة) وهو لا يجوز

والا لزم اجتماع كونه مبيناً ومبيناً وثانيا نسخ السنة بالقرآن يوجب تنفير الناس عن النبي صلى الله عليه وسلم لأنه يفهم أن الله لم يرض بماسنه رسوله صلى الله عليه وسلم والا لم ينسخه وحصول النفير مناف لمقصود البعثة وهو التأسي والاقتداء بقوله وفعله لاحتمال كونه غير مرضى عند الله تعالى ومناف لقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا ليطاع والجواب عن الأول أن المعنى بالبيان فى قوله تعالى لتبين للناس التبليغ ولو سلم فلا نسلم ان النسخ ليس ببيان بل النسخ من البيان لأنه بيان انتهاء مدة الحكم ولو سلم فكونه مبيناً لا ينافى كونه ناسخا أيضا لأنه قد يكون مبيناً لما ثبت من الأحكام ناسخا لما ارتفع منها ولا منافاة بينهما وعن الثانى بمنع حصول النفرة على ذلك التقدير فإنه اذا آمن بأنه مبلغ عن الله لا غير لم يلزم من نسخ السنة بالقرآن وجود النفرة اذ الجميع من عند الله وما ينطق عن الهوى متبيناً من أن يقال انه تعالى لم يرض بما كان من رسول صلى الله عليه وسلم وقد قال تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء (والثانى يجوز) نسخ السنة بالكتاب وهو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين ومحقق الشافعية وأصح قولى الشافعى المنع ثم ذكر المصنف الدليل على الجواز بقوله (لأن القرآن أقوى من السنة فإذا جاز نسخ السنة بالسنة فلان يجوز نسخ السنة بالقرآن أولى) ولأن الناسخ فى الحقيقة هو الله تعالى والكل من عنده فما المانع واى تأثير لاعتبار التجانس فى ذلك ولا مانع منه عقلى ولا شرعى والسمع قد دل على وقوعه فإن التوجه الى بيت المقدس ليس فى القرآن وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكذا حرمة المباشرة بل المفطرات الثلاثة بالنوم فى ليالى رمضان نسخ بقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم والآية كما تقدم فإن تحريمها ليس فى القرآن وكذلك صوم يوم عاشوراء بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وتجويز كون كل من التوجه الى بيت المقدس وحرمة المباشرة منسوخا بغير القرآن من سنة أو تجويز كون كل ثابتاً بتلاوة نسخت وذلك الناسخ السنى على التقدير الأول

والمنسوخ القرآنى على التقدير الثانى على الموافقة أى الأول موافق لنص القرآن ليكون من نسخ السنة بالسنة والثانى موافق لنص السنة فيكون من نسخ القرآن بالقرآن الحكم الموافق لنص القرآن لايجب أن يكون منه احتمالا بلا دليل فلا يسمع ثم لو صح لم يتعين ناسخ علم تأخره لنسخ ما تقدمه ما لم يقل عليه الصلاة والسلام هذا ناسخ لكذا أو نحوه لتطوق الاحتمال المذكور وهو أى عدم تعين المعلوم تأخره ناسخاً للمتقدم مالم يقل صلى الله عليه وسلم خلاف الاجماع

(فصل) (وأما نسخ القرآن بالسنة) مطلقا (فلا يجوز من جهة السمع يعنى انه يجوز عقلا وإنما امتنع بأدلة السمع واعلم أن للشافعى فى نسخ السنة بالقرآن قولين وفى نسخ القرآن بالسنة قولا واحدا وهو امتناع النسخ قال من مسلم الثبوت يجوز نسخ الكتاب بالسنة خلافا للشافعى قطعا قال شارحه له قولا واحدا فيه لا كما يوهم المنهاج ان فيه له أيضاً قولين ومن اصحابنا من قال لا يجوز نسخ القرآن بالسنة من جهة السمع ولا من جهة العقل قال الشافعى رحمه الله تعالى فى الرسالة لا ينسخ كتاب الله الا كتاب الله كما كان المبتدى بفرضه فهو المزيل المثبت لما شاء منه جل جلاله ولا يكون ذلك لأحد من خلقه وقال وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو أحدث الله لرسوله فى أمر سن فيه غير ما سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لسن فيما أحدث الله اليه حتى يبين له أن له سنة ناسخة للتى قبلها بما يخالفها انتهى ثم اختلف أصحابه فى ذلك فقيل المراد نفى الجواز العقلى ونسبه السبكى الى الحارث المحاسبى وعبدالله بن سعيد والقلانسى وهم من كبار أهل السنة ويروى عن أحمد أيضاً وقيل نفى الجـــواز الشرعى وهو قول أبى حامد وأبى اسحاق الأسفراينى وابى الطيب الصعلوكى وابى منصور وقيل لم يمنع العقل والسمع منه ولكنه لم يقع وهو قول ابن سريج قال السبكى ونص الشافعى لا يدل على أكثر منه قال السبكى فى جمع الجوامع بعد أن قال وقيل يمتنع بالآحاد

والحق لم يقع إلا بالمتواترة ما نصه قال الشافعي وحيث وقع بالسنة فمها قرآن وبالقرآن فمعه سنة عاضدة له تبين توافق الكتاب والسنة فحمل التاج السبكى قول الشافعى بمنع نسخ الكتاب بالسنة على معنى لا ينسخ بها وحدها بل لا بد أن يكون معها قرآن عاضد لها يبين توافق الكتاب والسنة وقوله لا نسخ السنة بالقرآن على معنى لا نسخ به وحده بل لابد أن يكون معه سنة عاضدة تبين ما ذكر قال الجلال هذا فهمه المصنف من قول الشافعي رضى الله عنه فى الرسالة لاينسخ كتاب الله ولا كتابه إلى آخر ماقاله من محاولة تطبيق فهم مصنفه على ما يقوله الإمام رضى الله عنـه ثم قال ولم يبال المصنف فى هذا الذى فهمه وحكاه عنه بكونه خلاف ما حكاه غيره من الأصحاب عنه من أنه لا تنسخ السنة بالكتاب فى أحد قولين ولا الكتاب بالسنة قيل جزما وقيل فى أحد القولين ثم اختلفوا هل ذلك بالسمع فلم يقع أو بالفعل فلم يجز وقال بكل منهما بعض وبعض استعظم ذلك منه لو قوع نسخ كل منهما بالآخر كما تقدم اه لكن قال العطار بعد أن نقل عبارة الإمام فى الرسالة تصدر عباره الرسالة صريح فيما قاله الشارح أولا من أنه لاينسخ كتاب الله الا بكتابه الخ وهو خلاف ما نقله المصنف واما قوله ولو احدث فهو مأخذ احد القسمين فى كلامه وهو نسخ السنة بالقرآن إذا كان معه من السنة عاضد كما قال الشارح وهذا ظاهر فى الفهم والوجود واما القسم الأول وهو نسخ القرآن بالسنة إذا كان معها قرآن عاضد لها فمقيس عليه كما قال الشارح والأول محمول عليه الخ الا ان فى هذا الحمل نظرا لمنافاته لقول الشافعي رضى الله عنه وإنما هى تبع للكتاب الخ فانها إذا كانت تابعة له وقد فسر التبعية بالتفسير كان الناسخ حقيقة هو القرآن وحده وليست السنة عاضدة كما لا يخفى اه المقصود منه وهذا يدل بوضوح على ان ما فهمه السبكى من قول الإمام بعيد عنه لأن الإمام جعل السنة تابعة للقرآن مفسرة له فلا يصلح إلا ذلك على رايه ولا تصلح ناسخة للقرآن ولا منسوخة به فتأمل اه كذا فى سلم الوصول (والأول) يعنى القول بأنه يجوز نسخ القرآن بالسنة عقلا ولا يجوز سمعا (أصح)

للأدلة السمعية الدالة على امتناعه وسيذكر شيئا منها وقد علمت ان الجمهور اجازوه لأنه لامانع عقلي ولا شرعي (وقال اصحاب ابى حنيفة يجوز) نسخ الآحاد والمتواتر كتابا او سنة (بالمتواتر) او المشهور ولا ينسخ المتواتر كتابا او سنة بآحاد ولا يفيد القطع بالقرآن الحاقه وينسخ بالمشهور اما الأول فلأن المظنون لايقابل القاطع قالوا التوجه إلى بيت المقدس كان متواتر فاستداروا فى قباء بخبر الواحد ولم ينكره الرسول عليه الصلاة والسلام قلنا للقطع بالقرائن فان نداء مناديه عليه الصلاة والسلام بحضرته فى مثلها قرينة صدقه عادة وأية يجاب عن تمسكهم ثانياً ببعثه الآحاد لتبليغ الأحكام حتى ما ينسخ متواترا لوكان دائما الثانى فلأن النسخ من حيث كونه بيانا يجوز بالآحاد كبيان المجمل والتخصيص من حيث تبديله يشترط فيه التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا بشبيهه اه . وفى التحرير وشرحه واما قبله وهو نسخ القرآن بالسنة فمنعه الشافعي قولا واحدا كما رايت فهو كما قال إمام الحرمين قطع جوابه بأن الكتاب لا تنسخ السنة وعلمت تأويل الشبكي واجازه الجمهور لما تقدم من انه لا مانع عقلي ولا شرعي من ذلك ووقوعه فأخرج الشافعي مسند صحيح عن مجاهد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث وفى مسند احمد والسنى ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث . قال الترمذى حسن صحيح فهذا لعمومه فى نفى الوصية للوارث نسخ الوصية للوالدين والأقربين الثابتة بقوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف والاعتراض ينهض على الوقوع أى وقوع نسخ القرآن بالسنة بهذا الحديث وأضرابه بأنها أحاد فلو صح نسخ القرآن بها نسخ بأخبار الآحاد القرآن وهو غير جائز اتفاقا إلا أن يدعى فيه بالشهرة فيجوز النسخ بها على اصطلاح الحنفية حتى نقل الكرخى عن أبى يوسف أنه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح على الخفين وهو أى كونها مشهورة فيجوز نسخ الكتاب بها الحق لأنه فى قوة المتواتر إذ المتواتر نوعان متواتر من حيث الرواية ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير

فان ظهوره يغنى الناس عن روايته وهذا بهذه المثابة فان العمل ظهر به مع القبول من أئمة الفتوى بلا تنازع فيجوز به النسخ وقيل لا نسلم عدم تواتر هذا ونحوه للمجتهدين الحاكين بالنسخ لقربهم من زمان النبى صلى الله عليه وسلم ولذا قال القاضى أبو زيد لم يوجد فى كتاب الله ما نسخ بالسنة إلا من طريق الزيادة على النص فالوجه فى الاستدلال للوقوع أن يقال الإجماع على الحكم المتأخر دل على الناسخ لأن الاجماع لا يصح ناسخاً ثم لا بد له من مستند ولا يصح أن يكون قياسا لأن النسخ بالرأى لا يجوز ولم يوجد الناسخ فى القرآن فهو سنة هذا ما عليه طائفة من العلماء منهم من مشايخنا أبو منصور الماتريدى وصدر الإسلام وصاحب الميزان وابو الليث السمرقندى اهـ. وهو عن أكثر المتكلمين وحكى ذلك عن ابى العباس بن سريج والدليل على ذلك من جهة العقل أنه ليس فى العقل ما يمنع جوازه والدليل على أنه لا يجوز من جهة السمع قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها والسنة ليست مثل القرآن الا ترى انه لا يثاب على تلاوة السنة كما يثاب على تلاوة القرآن والإعجاز فى لفظه كما فى لفظ القرآن فدل على أنه ليس مثله).

قال الإمام الشافعى فى رسـالته وابان لهم انه انما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب وان السنة لا تكون ناسخة للكتاب وانما هى تبع بمثل ما نزل به فصارت مفسرة معنى ما انزل الله جملا ثم قال بعد كلام الله ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فأخبر الله ان نسخ القرآن وتأخير انزاله لا يكون إلا بقرآن مثله قال وإذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت منذر وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها الا سنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم الى اخر ما فيها قال فى سلم الوصول وبهذا تعلم ان وجه استدلال الشافعى بهذه الآية ان شرط الناسخ ان يكون المنسوخ مثله والذى يماثل المنسوخ من القرآن لفظا او يكون خيراً منه لفظا فى البلاغة والفصاحة هو القرآن فلا ينسخ بغيره وعلى قياس ذلك يقال فى السنة ولهذا بعد ان استدل بالآية على ان القرآن لا ينسخ إلا

بالقرآن قال هكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ واما توجيهه بأن الآية تدل على أن الآتى بالخير أو المثل هو الله تعالى لرجوع الضمير اليه فهو وان كانت الآية دالة عليه لكن لا يوافق ما يظهر من استدلال الشافعى نفسه وبناء على هذا لا يكون ما أجابوا به من ان السنة حاصلة بالوحى ملاقيا لدليل الشافعى لأنه لا ينكر أن السنة وحى من الله ولكن الله أخبر أنه لا ينسخ الآية من القرآن إلا آية مثلها منه فالجواب الصحيح هو ما قدمنا. من أن الكتاب لا يزيد على السنة الا بالنظم والمعول عليه فى النسخ انما هو الحكم وكونه من عند الله تعالى بقطع النظر عن خصوص اللفظ والحكم فى كل منهما حكم الله تعالى فيجوز أن يرفع أحدهما الآخر كما يجوز أن يبين أحدهما الآخر والانكار مكابرة وليس المراد من الخيرية أو المثلية أن يكون كذلك فى النظم بل أن يكون فى التكليف ومصلحة المكلف وانما يكون الحكم الثابت بالسنة خيرا للمكلف من الحكم الثابت بالكتاب مثلا إذ لا فرق بين الكتاب والسنة الا بالنظم وقد علمت أنه لا يضر وأن الله هو الآتى بالسنة كما هو الآتى بالقرآن لقوله تعالى قل مايكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى ان أتبع الا مايوحى إلى لكن يدل للشافعى ظاهر ما رواه الدارقطنى أنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخ كلامى كلام الله وكلام الله ينسخ كلامى وكلام الله ينسخ بعضه بعضا فان هذا بظاهره يدل على أن السنة لا تنسخ الكتاب وان كان لا يدل على أن الكتاب ينسخ السنة ، وأجاب الشيخ عبد الحق الدهلوى رحمه الله بأن المراد كلامى الذى استخرجه بالرأى والاجتهاد فلا ينسخ كلام الله تعالى الذى هو الوحى ويؤيد هذا قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فكل ماصدر عن اللسان الشريف من الكتاب والسنة وحى وكاشف عما فى الكلام الأزلى فالانتساخ بالسنة فى الحقيقة انتساخ حكم ثابت بكلامه وقال رحمه الله ويحتمل ان يكون الحديث منسوخا وهو بظاهره غير صحيح لأنه خبر فلا يحتمل النسخ الا ان يقال إنه انشاء لوجوب العمل بالكتاب عند معارضة الحديث إياه فى صورة الخبر

لعدم الانتساخ به فافهم وتدبر وقوله الا ان يقال الخ وهو الواقع لأنه لا معنى للنسخ الا إخراج المنسوخ عن أن يكون حجة يجب العمل بها نهذا الحديث متضمن حكما شرعياً فيجوز نسخه على ما عليه المعول اه من سلم الوصول وأما نسخ السنة بالقرآن فقد تقدم التمثيل له وفي جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه اعلاء منزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتعظيم سنته من حيث إن الله تعالى فوض له بيان الحكم الذى هو ثابت بوحى متلو حتى يتبين به انتساخه ومن حيث إنه جعل سنته فى اثبات الحكم مثل كلامه وتولى بيان مدته بنفسه كما تولى بيان مدة الحكم الذى أثبته بكلامه اه من التقرير والتحبير .

(فصل وأما النسخ بالإجماع) على حكم شرعى معارض لحكم شرعى آخر متقدم عليه (فلا يجوز لأن) النسخ لا يكون إلا فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم لا بعده بالاتفاق و(الإجماع حادث بعد موت النبى صلى الله عليه وسلم) لا يكون فى حياته لأنه لا إجماع بدون رأيه لأنه منفرد فى رأيه فكان البيان الموجب للعلم هو رأيه المسموع منه لا الإجماع ففى زمان الإجماع لم يبق النسخ مشروعا حتى ينسخ به ولذا قال المصنف (فلا يجوز أن ينسخ ما تقرر فى شرعه عليه الصلاة والسلام (ولكن يستدل بالإجماع على النسخ) وذلك لأن الاجماع الناسخ إن كان عن نص فهو الناسخ حقيقة والإجماع كاشف عن وجود هذا النص وان لم يكن الإجماع الناسخ عن نص بل عن قياس أو إلهام فجوزناه فان كان المنسوخ قطعياً نصا كان أو اجماعا فالاجماع الناسخ خطأ لأن خلاف القاطع خطأ وان كان المنسوخ ظنيا لم يبق مع الاجماع لزوال شرط العمل به وهو الرجحان بالقطع الذى هو الاجماع واذا لم يبق معه لم يعارض الاجماع اياه فلا ينسخه والقول بأن اعتبار النص ناسخاً يبطل حجية الاجماع مدفوع بأن المدعى أن الاجماع كاشف عن الحكم المثبت للحكم لا أنه المثبت للحكم فمعنى أن الاجماع حجة أنه كاشف عن الحجة لكنا لا ننظر فى معرفة الحكم المجمع عليه إلى معرفة المستند لكونه قاطعا فى ابانة الحكم فالإجماع حجة

قاطعة فى كشف الحكم الثابت بمستنده وما قيل ربما كان النص المستند إليه الاجماع غير معلوم التأخر فلا يصلح ناسخا بخلاف الاجماع فانه معلوم التأخر فحينئذ لا نسلم أن الاجماع ان كان عن نص يكون النص هو الناسخ مدفوع بأن عدم العلم بتأخر النص انما يستلزم عدم العلم بالنسخ لاعدم تأخره فى الواقع ولا عدم صلاحه ناسخا فاذا أجمعوا على العمــل به وجب أن لا يكون منسوخا وإلا لوقع الاجماع على المنسوخ فيكون خطأ فوجب تأخره ونسخه والاجماع انما هو كاشف عن التأخر والنسخ لا أنه ناسخ ولذا قال المصنف فاذا رأيناهم قد أجمعوا على خلاف ما ورد به الشرع دلنا ذلك على انه منسوخ بنص مستند للإجماع لأنهم لا يشرعون وانما هم أتباع لما أمروا به فاجماعهم يدل على اطلاعهم على ناسخ للنص والا لما خالفوه لأنهم لا يجتمعون على ضلالة .

وقالت الحنفية الدليل على ذلك يعنى أن الاجماع لا يكون ناسخاً أنه لا مدخل للرأى فى انتهاء مدة الوحى فى علمه تعالى بل انما يعرف بالوحى يعنى أن النسخ إما رفع الحكم بعد وجوده أو إبانة مدة الحكم بعد وجوده وعلى التقديرين لاشك أنه لابد للنسخ من معرفه عمر الحكم ولامدخل للرأى فيه فأهل الاجماع لا يعرفونه فلا ينسخونه بل انما يعرف بالوحى فهو الناسخ حقيقة ويعلم من هذا أن الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به فان قيل قد وقع نسخ القرآن بالاجماع بقول عثمان رضى الله عنه لما قال له ابن عباس كيف تحجب الأم بالأخوين وقد قال تعالى فان كان له إخوة فلامه السدس والأخوان ليسا إخوة؟ حجبها قومك ياغلام قال ابن الملقن رواه الحاكم وقال صحيح الإسناد وبسقوط المؤلفة قلوبهم من الزكاة عند الحنفية وموافقيهم بإجماع الصحابة فى زمن أبى بكر رضى الله عنه الدال عليه ما روى الطبرى من طريق حبان بن جبلة أن عمر رضى الله عنه لما أتاه عيينة بن حصن قال الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يعنى اليوم ليس مؤلفة من غير انكار أحد من الصحابة والجواب عن الأول أن كون قول عثمان حجبها

قومك ناسخا للقرآن يتوقف على افادة الآية عدم حجب ما ليس إخوة قطعاً لها من الثلث إلى السدس لأنها اذا لم تفد عدم حجب ماليس اخوة لم يلزم أن يكون معنى قول عثمان حجبها قومك حجبها الاجماع لجواز أن يكون حجبهم إياها لدليل آخر على حجبها بهما ويتوقف على ان الأخوين ليسا إخوة قطعا لأنهما لو جاز أن يقال لهما إخوة لـكان معنى قول عثمان حجبها اللغة تجيز إطلاق لفظ الإخوة على الأخوين لكن الأول أى إفادة الآية عدم حجب ما ليس بإخوة ثابت بالمفهوم المخالف المختلف فى صحة كونه حجة وهو إن لم يكن له إخوة لا يكون لأمه السدس والثانى أن الأخوين ليسا إخوة قطعـا (فرع) ان صيغة الجمع لا تطلق على الإثنين لاحقيقة ولا مجازا وليس كذلك فان الاطلاق عليهما مجاز لا ينـكر ولو سلم ان عثمان أراد حجبها الاجماع وجب تقدير نص حدث قطعا يكون النسخ به والا كان الاجماع على خلاف القاطع الذى هو المفهوم المفروض قطعيته وهو باطل والجواب عن الثـانى ان سقوط المؤلفة قلوبهم من قبيل انتهاء الحـكم لانتهاء علته المفردة الغائية وهى الاعزاز للإسلام لأن الدفع لهم هو العلة للإعزاز اذ بفعل الدفع ليحصل الاعزاز فإذا انتهى ترتب الحـكم الذى هو الاعزاز على الدفع الذى هو العلة وعن هذا قيل عدم الدفع اه .

(فصل يجوز النسخ بدليل الخطاب أى مفهوم المخالفة (لأنه فى معنى النطق على المذهب) لأن اللفظ يدل عليه التزاما .

وتقدم الـكلام فى ذلك (ومنهم من جعله كالقياس) لانه فهم من مسكوت منطوق به والقياس لا يجوز النسخ به على ما يأتى فى كلامه (فعلى هذا لا يجوز النسخ به) لضعفه عن مقاومة النص وقد مشى على هذا فى جمع الجوامع قال فى جمع الجوامع وشرحه لا يجوز النسخ بها أى بالمخالفة كما قاله ابن السمعانى لضعفها عن مقاومة النص وقال الشيخ أبو اسحـاق الشيرازى الصحيح الجواز لأنها فى معنى النطق اه وفيه أيضاً ويجوز نسخ المخالفة وان تجردت عن اصلها اى يجوز نسخها مع اصلها وبدونه لا نسخ الأصل دونها

اى فلا يجوز فى الأظهر كما قاله الصفى الهندى من احتمالين له لأنها تابعة له فترتفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعها وقيل يجوز وتبعيتها له من حيث دلالة اللفظ عليها معه لا من حيث ذاتها مثال نسخها دونه ما تقدم من نسخ حديث انما الماء من الماء فإن المنسوخ مفهومه وهو ان لا غسل عند عدم الانزال بحديث الصحيحين اذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل زاد مسلم فى رواية وان لم ينزل لتأخر هذا عن الأول لما روى ابو داود وغيره عن أبى بن كعب رضى الله عنه ان الفتيا التى كانوا يقولون فيها الماء من الماء كانت رخصة رخصها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أمر بالغسل بعدها ومثال نسخهما معا أن ينسخ وجوب الزكاة فى السائمة ونفيه فى المعلوفة الدال عليهما الحديث السابق فى المفهوم ويرجع الأمر فى المعلوفة إلى ما كان مما دل عليه الدليل العام بعد الشرع من تحريم للفعل ان كان مضرة او إباحة ان كان منفعة كما يرجع فى السائمة الى ما تقدم فى مسئلة اذا نسخ الوجوب يبقى الجواز اه.

(والأول) اى القول بجواز النسخ به لأنه فى معنى النطق (اظهر) وفى لب الأصول ولا يجوز النسخ بها اى بالمخالفة فى الأصح لضعفها عن مقاومة النص وقيل يجوز كالمنطوق وذكر الخلاف فى هذه من زيادتى فقد ايد ما فى جمع الجوامع وبين انه الأصح (واما النسخ بفحوى الخطاب) اى مفهوم الموافقة بقسميه الأولى والمساوى (وهو التنبيه) بالأدنى على الأعلى أو بالمساوى على المساوى (فلا يجوز لأنه قياس) جلى والقياس لا ينسخ ولا ينسخ به لأنه ان عارض نصاً أو إجماعا لم يعتبر معهما وإن عارضا قياسا فان كان أحدهما راجحا تعين العمل به وإن استويا وجب الترجيح على كل حال (ومن أصحابنا من قال يجوز النسخ به لأنه كالنطق) بل قد يكون أقوى منه وشد على هذا القول فى جمع الجوامع قال فى جمع الجوامع وشرحه ويجوز النسخ به أى بالفحوى قال الإمام الرازى والآمدى اتفاقا وحكى الشيخ أبو اسحاق الشيرازى كما قال المصنف المنع به بناء على أنه قياس وان القياس لا يكون ناسخا وفى لب الأصول وشرحه ويجوز فى الأصح النسخ به أى بالفحوى كاصله وقيل

لا ، بناء على أنه قياس وأن القياس لا يكون ناسخا وذكر الخلاف فى هذه من زيادتى .

﴿ فصل ولا يجوز النسخ بالقياس ﴾ لشىء من القرآن والسنة أو الإجماع أو القياس أما عدم نسخه لشىء من القرآن والسنة والإجماع فلأنه فاسد الوضع بعد ذلك لأن شرط القياس أن لا يكون فى الأصول ما يخالفه ولأنه ظنى ونسخ المقطوع بالمظنون لا يجوز وأما عدم نسخه لقياس آخر فتلك المعارضة إن كانت بين أصلى القياس فهذا يتصور فيه النسخ قطعاً إذ هو من باب نسخ النصوص وإن بين العلتين فهو من باب المعارضة بين الأصل والفرع لا من باب القياس وهذا خلاف ما فى جمع الجوامع قال فى جمع الجوامع وشرحه ويجوز على الصحيح النسخ للنص بالقياس لاستناده الى النص فكأنه الناسخ . وقيل لا يجوز حذرا من تقديم القياس على النص الذى هو أصل له فى الجملة اه أى وإن لم يكن أصلا له فى مسئلتنا لكن القاضى زكريا الأنصارى أيد ما قاله الشيخ أبو اسحاق الشيرازى فقال فى لب الأصول وشرحه لا ينسخ النص بالقياس فلا يجوز فى الأصح حذرا من تقديم القياس على النص الذى هو أصل له فى الجملة وعلى هذا جمهور أصحابنا ونقله أبو اسحاق المروزى عن النص وقال القاضى حسين إنه المذهب وقيل وصححه الأصل يجوز لاستناده إلى النص فكأنه الناسخ وقيل يجوز بالجلى دون الخفى وقيل غير ذلك (وقال بعض أصحابنا يجوز) النسخ (بالجلى) أى الواضح الظاهر وهو ما قطع فيه بنفى الفارق (دون الخفى) لضعفه بامكان أن العلة غيرها وفى الناس من قال يجوز النسخ بكل دليل ويقع به البيان والتخصيص) لأن النسخ بيان كالتخصيص فيدخل فى ذلك القياس والإجماع وخبر الواحد والفعل فان التخصيص بها جائز عند الجمهور ورد بأنه لا مساواة بين النسخ والتخصيص فان النسخ رفع وابطال للحكم بعد التعلق والتخصيص بيان محض وقصر لحكم العام على بعض أفراده فلذا جاز بخبر الواحد والقياس ودليل الفعل والاجماع ولا كذلك النسخ بالاتفاق (وهذا خطأ لأن القياس إنما يصح إذا لم يعارضه

نص أى دليل من كتاب أو سنة أو إجماع (فإن كان هناك نص مخالف للقياس لم يكن للقياس حكم) بل يبطل القياس فى نفسه لزوال شرطه وأما إن عارض قياساً آخر فلا يخلو اما ان يكون المتأخر مساوياً للمتقدم أو أدنى أو أجلى ويمتنع النسخ فى الأول لامتناع الترجيح بلا مرجح وفى الثانى لاستلزامه تقديم المرجوح على الأرجح وأما الثالث فيصح ان يكون ناسخا كذا فى نهاية السول وفى سلم الوصول واما القياسان المتعارضان فالظاهر ان متقدم الأصل منسوخ بمتأخره كيف لا والأصل المتقدم كان دالا على حكم الفرع بواسطة العلة وكذا الأصل المتأخر دل على ضد ذلك الحكم فيه بوساطة علته غاية مافى الباب ان دلالتهما ظنية والقياس إنما هو كاشف عن هذه الدلالة فهذا بالحقيقة يرجع الى انتساخ النص المظنون بالنص فالنسخ الآخر مثله فى بعض مدلوله لكن هذا الانتساخ كان من قبل فى زمانه الشريف ولا يجوز العمل بقياس منسوخ بحال لكونه منسوخا من زمن الشارع وبقاء معارضه فى نظر الشارع وإنما علم هذا الانتساخ الآن وهذا بعينه كما إذا انتسخ نص بنص فقد ارتفع حكم المنسوخ من الأصل وأن خفى على المجتهدين برهة من الزمن ثم ظهر هذا كله ظاهرا الا انه لم ينقل عن الصحابة فى مناظراتهم ترجيح القياس بتقدم اصل احدهما على الآخر فتدبر تدبرا صادقا والله أعلم بأسراره وأحكامه اه منه نقلا عن الفواتح ثم قال الشيخ بخيت فى سلم الوصول متى قلنا إن القياس مظهر وكاشف للحكم لا مثبت له كان هو والاجماع سواء إلى آخر ماقدمناه عنه فى فصل عدم جواز نسخ القياس

﴿ فصل ﴾ ولا يجوز النسخ بأدلة العقل لأن دليل العقل ضربان ضرب لايجوز أن يرد الشرع بخلافه ﴾ وذلك مثل مادل عليه العقل من نفى الخلق عن ذاته وصفاته ووجوب اتصافه بصفات الكمال وتنزهه عن النقائص (فلا يتصور نسخ الشرع له وضرب يجوز أن يرد الشرع بخلافه وهو البناء على حكم الأصل) من براءة الذمة من التكاليف ثم جاء الشرع باشغال ذمم المكلفين بها فهذا الضرب من دليل العقل لا يجوز النسخ به (وذلك)

لأن البقاء على حكم الأصل (إنما يوجب العمل به عند عدم الشرع فاذاوجد الشرع بطلت دلالته فلا يجوز النسخ به) وفى جمع الجوامع بعد أن عرف النسخ قال فلا نسخ بالعقل وقول الامام الرازى من سقط رجلاه نسخ غسلها فى طهارته مدخول أى فيـــه عيب حيث جعل رفع وجوب الغسل بالعقل لسقوط محله نسخا فانه مخالف للاصطلاح وكانه توسع فيـه أى فى النسخ حيث أراد به مطلق الرفع وهو اعتذار عن الامام وكان المناسب التعبير بما يفيد الجزم لأن مقام الإمام ينبو عن عدم معرفة اصطلاح القوم اهـ شرح الجلال وحاشية العطار .

﴿ باب مايعرف به الناسخ من المنسوخ ﴾ (اعـــلم أن النسخ قد يعلم بصريح النطق كقوله عز وجـل الآن خفف الله عنكم) فإنه يقتضى نسخ ثبات الواحد للعشرة وقد تقدمت الآية (وقد يعلم بالاجماع على خلاف ماورد من الخبر فيستدل بذلك على أنه منسوخ) فالاجماع على أن له ناسخا لا أنه هو الناسخ (لأن الأمة لا تجتمع على خلاف ماورد من الخبر) كاجماع الصحابة على نسخ وجوب صوم عاشوراء بصوم رمضان ونسخ الحقوق المتعلقة بالمال سوى الزكاة قال الزركشى وكذا حديث من غل صدقته فقال صلى الله عليه وسلم أنا آخذها وشطر ماله فان الصحابة ثبتت على ترك استعمالهم لهذا الحديث فدل ذلك على نسخه وكحديث قتل شارب الخمر فى الرابعة وهو ما رواه أبو داود والترمذى من حديث معاوية من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فى الرابعة فاقتلوه وقال النووى فى شرح مسلم دل الاجماع على نسخه وان كان ابن حزم خالف فى ذلك فخلاف الظاهرية لايقدح فى الاجماع فيستدل بذلك على أنه منسوخ لأن الأمة لا تجتمع على الخطأ) وقد ورد نسخ قتل شارب الخمر وهو مارواه البزار فى مسنده من رواية محمد بن اسحاق عن محمد ابن المنكدر عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وســـلم قال من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه فان عاد فاجلدوه فان عاد فى الرابعة فاقتلوه فأتى بالنعيمان قد شرب الرابعة فجلده ولم يقتله فكان ذلك نسخا للقتل

قال البزار لا نعلم أحدا حدث به إلا ابن اسحاق وذكره الترمذي تعليقا من حديث ابى اسحاق ثم قال وكذلك الزهرى عن قبيصة بن ذؤيب عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو هذا قال فرفع القتل وكانت رخصة انتهى (وقد يعلم النسخ (بتأخير احد اللفظين عن الآخر) فى النزول فى التلاوة (مع التعارض) الذى يمكن معه الجمع بينهما (وذلك ما روى انه) صلى الله عليه وسلم قال الثيب بالثيب) يعنى حد زنا الثيب بالثيب (جلد مائة والرجم) عن عبادة بن الصامت قال : قال : رسول الله صلى الله وسلم خذوا عنى فقد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم (ثم روى انه رجم ماعزا ولم يجلده فدل على ان الجلد منسوخ والقصة فى الصحيحين .

قال الشيخ الآمدى واما ان علم اقترانهما مع تعذر الجمع بينهما فعندى ان ذلك غير متصور الوقوع وان جوزه قوم وبتقدير وقوعه فالواجب اما الوقف عن العمل باحدهما أو التخيير بينهما ان أمكن وكذلك الحكم فيما اذا لم يعلم شىء من ذلك وأما ان كان أحدها معلوما والآخر مظنونا فالعمل بالمعلوم واجب تقدم أو تأخر أو جهل الحال فى ذلك لكن إذا كان متأخرا عن المظنون كان ناسخا وإلا كان مع وجوب العمل به غير ناسخ اه (وقد يعلم التأخير فى الأخبار بالنطق كقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها) روى مسلم عن بريدة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإنها تذكر الآخرة وكنت نهيتكم عن لحوم الأضاحى فوق ثلاث فكلوا ما بدا لكم (ويعلم بأخبار الصحابة أى هذا نزل بعد هذا وهذا روى بعد هذا كما روى انه كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار) رواه أبو داود والنسائى عن جابر وكقول أبى بن كعب كان الماء من الماء رخصة فى أول الإسلام ثم أمر بالغسل رواه أبو داود والترمذى وصححه ومنه ما يعرف بالتاريخ وهو كثير كحديث رواه بن أوس مرفوعا أفطر الحاجم والمحجوم رواه أبو داود والنسائى بين الشافعى أن الثانى

ناسخ الأول من حيث إنه روى فى حديث شداد انه كان مع النبى صلى الله عليه وسلم زمان الفتح فرأى رجلا يحتجم فى شهر رمضان فقال أفطر الحاجم والمحجوم وروى فى حديث ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم صائم فبان بذلك أن الأول كان زمن الفتح فى سنة ثمان والثانى فى حجة الوداع فى سنة عشر (فأما إذا كان روى أحد الخبرين أقدم صحبة والآخر أحدث صحبة كابن مسعود وابن عباس) فإن ابن مسعود أقدم صحبة من ابن عباس رضى الله عنهما لم يجز نسخ خبر الأقدم بخبر الأحدث لأنهما عاشا إلى أن مات رسول الله صلى الله عليه وسلم فيجوز أن يكون الأقدم سمع مارواه بعد سماع الأحدث فلا يكون خبر الأحدث ناسخاً له ولأنه يجوز أن يكون الأحدث أرسله عمن قدمت صحبته ولا تكون روايته متأخرة عن رواية الأقدم فلا يجوز النسخ مع الاحتمال وأما إذا كان راوى أحد الخبرين أسلم بعد موت الآخر وبعد قصته مثل ما روى طلق بن على أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن مس الذكر وهو يبنى مسجد المدينة وبناء هذا المسجد كان فى السنة الأولى من الهجرة فلم يوجب منه الوضوء وروى أبو هريرة ايجاب الوضوء منه وهو أسلم عام حنين فى شرح النووى على مسلم ان أبا هريرة متأخر الإسلام أسلم عام خيبر عام سبع بالاتفاق اهـ (بعد بناء المسجد فيحتمل أن ينسخ حديث طلق بحديثه لأن الظاهر انه لم يسمع مارواه إلا بعد هذه القصة فنسخه ويحتمل أن لا ينسخ لجواز أن يكون قد سمعه قبل ان يسلم وأرسله عمن قدم اسلامه) أى اسند المتأخر مرويه إلى النبى صلى الله عليه وسلم وحذف الصحابى الذى رواه عنه اختصارا فلا يثبت النسخ بالاحتمال نعم ان وقع التصريح بسماع الصحابى لمرويه من النبى صلى الله عليه وسلم ولم يتحمل شيئاً عن النبى صلى الله عليه وسلم قبل اسلامه مع موت متقدم الإسلام قبل اسلامه المتأخر أو مع العلم بأن المتقدم لم يسمع شيئا بعد اسلام المتأخر اتجه أن يكون مرويه ناسخاً لمروى متقدم الإسلام وفى مشكاة المصابيح وعن بسرة بنت صفوان بن نوفل قالت قال رسول الله صلى عليه وسلم اذا مس أحدكم ذكره

فليتوضأ رواه مالك وأحمد وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه والدارمى وعن طلق بن على قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مس الرجل ذكره بعد ما يتوضأ قال ما هو الا بضعة منه رواه أبو داود والترمذى والنسائى وروى ابن ماجه نحوه قال الشيخ الإمام محيي السنة هذا منسوخ لأن أبا هريرة أسلم بعد قدوم طلق وقد روى ابو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أفضى احدكم بيده الى ذكره ليس بينه وبينها شيء فليتوضأ رواه الشافعى والدارقطنى ورواه النسائى عن بسرة الا انه لم يذكر ليس بينه وبينها شيء قال الإمام التوربشتى رحمه الله قوله فى اسلام ابى هريرة وقدوم طلق قول صحيح لا اختلاف فيه فإن طلقا قدم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبنى مسجد المدينة فى السنة الأولى من الهجرة وأسلم ابو هريرة عام خيبر وذلك فى السنة السابعة ولكن ادعاء النسخ فيه قول مبنى على الاحتمال واطلاق النسخ على كتب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق الاحتمال خارج عن الاحتياط مع ان حديث ابى هريرة قد تكلموا فى اسناده من جهة يزيد بن عبد الملك النوفلى ولو صح لم يلزم منه النسخ الا ان أثبت هذا القائل أن طلقا توفى قبل إسلام ابى هريرة أو رجع الى أرضه ولم يتفق له صحبة بعد ذلك وهو شيء لا سبيل الى إثباته لعدم النقل فيه وما يدريه لو ان طلقا سمع هذا الحديث بعد اسلام ابى هريرة وتمام الكلام فى التعليق الصحيح وفيه أيضاً قال حجة الله على العالمين الشهير بولى الله بن عبد الرحيم قدس الله سره فيما قاله الإمام محيى السنة فيه نظر لأنه لو صح هذا لصح ان يقال حديث سويد بن النعمان فى ترك الوضوء مما مسته النار منسوخ بحديث ابى هريرة فى ايجاب الوضوء مما مسته لأن أبا هريرة قد أسلم بعد خيبر واما سويد بن النعمان فقد اسلم قبل خيبر وروى ما وقع فى طريق خيبر فإن كان اسلام ابى هريرة بعد قدوم طلق دليلا على نسخ ما رواه طلق فينبغى أن يكون إسلام أبى هريرة بعد سويد بن النعمان أيضاً دليلا على نسخ ما رواه سويد وإذ ليس فليس والله أعلم كذا فى المصفى شرح الموطإ اهـ من التعليق الصحيح وفى جمع

الجوامع وشرحه ولا أثر لموافقة أحد النصين للأصل أى البراءة الأصلية فى أن يكون متأخرا عن المخالف لها خلافا لمن زعم ذلك نظراً الى ان الأصل مخالفة الشرع لها فيكون المخالف هو السابق على الموافق قلنا لا يلزم ذلك لجواز العكس وثبوت أحد الآية فى المصحف بعد الأخرى لا أثر له فى تأخر نزولها خلافا لمن زعمه نظرا إلى ان الأصل موافقة النزول قلنا لكنه غير لازم لجواز المخالفة كما تقدم فى أمد عدة الوفاة وكذا تأخر اسلام الراوى لا اثر له فى تأخر مرويه عما رواه متقدم الاسـلام عليه خلافا لمن زعم ذلك نظرا الى انه الظاهر قلنا لكنه على تقدير تسليمه غير لازم لجواز العكس اه

(فصل) فأما اذا قال الصحابى هذه الآية منسوخة أو هذا الخبر منسوخ لم يقبل حتى يبين الناسخ لاحتمال أن يكون عن اجتهاد منه ولا يجب علينا تقليده فى اجتهاده بخلاف ما لو قال هذا بعد ذاك أو ورد هـذا بعد ذاك فإنه يقبل بالاتفاق لأنه اخبار عدل لا مساغ للرأى فيه (ومن الناس) هم الحنفية (من قال ينسخ بخبره ويقلد فيه) قال الحنفية إن تعيين العدل موثوق به بعد الله بل مقطوع به لأن الناسخ لا يكون الا عن علم بالتاريخ والتعارض فأما الحكم عنده فمعلوم بمشاهدة القرائن فحكمه بالنسخ حكم بيصيرة ولا مجال للاجتهاد فاندفع احتمال كونه بالاجتهاد كما اندفع أيضاً انه انما حكم بالنسخ بحمله المروى على معنى معارض للأول عن اجتهاد فلا يكون ملزما للغير وذلك لأنه بعيد فان شأن العدل ان يهتم فى أمر النسخ فلا يحكم الا عن بصيرة كما بينا لكن قال الشافعية إذا تعارض المتواتران فقال الصحابى هذا ناسخ احتمل الرد لرجوعه لنسخ المتواتر بالآحاد الذى هو روايته فى قوله هذا ناسخ واحتمل القبول أيضاً لأنه لعل الناسخ المتواتر الذى قال فيه الصحابى انه ناسخ والآحاد الذى هو روايته دليل النسخ ومالا يقبل ابتداء قد يقبل مآلا كشاهدى الإحصان فإن الشهادة لا تقبل ابتداء وتقبل لترتب الرجم وكما فى شهادة القابلة فانها لا تقبل لإثبات النسب ابتداء ولكن تقبل

فى إثبات الولادة ثم ترتب عليه النسب فكذا هنا يقبل قول الواحد لإثبات النسخ والناسخ هو المتواتر ان كان لا ينسخ ابتداء قال فى مسلم الثبوت وشرحه فى المتواترين اذا تعارضا النسخ لازم عن اجتهاد والا لزم كون أحدهما خطأ فالإخبار من الصحابى ليس نسخا ولا بيان السبق فما حكم عليه بالناسخية مؤخر والآخر مقدم وأخباره بالسبق يقبل اتفاقا فكذا هذا فان قيل لعل الصحابى إنما حكم بأنهما متعارضان عن اجتهاد قلنا أولا ذلك التعارض لا يكون الا لتعيين المعنى عنده بالسماع أو مشاهدة القرائن فيقبل وثانيا أن حكمه بالنسخ انما يكون لعلمه بالسبق واللحوق فيقبل قوله فيه فان ظهر التعارض يحكم بالنسخ وقبول الكلام ومن هاهنا تبين ان قبول إخبار الصحابى بالنسخ هو المقبول وابن الحاجب محجوب عنه فتوقف فيه ولم يكن له ذلك اه سلم الوصول (ومنهم) اى من الحنفية (من قال) هو الإمام ابو الحسن الكرخى إن ذكر الناسخ وعينه لم يقلد فيه بل ينظر فيه لاحتمال ان يكون قاله عن اجتهاد (وان لم يذكر الناسخ) ويعينه (نسخ وقلد فيه) فانه لولا ظهور النسخ فيه لما أطلق النسخ اطلاقا وقد علمت أن مذهب الحنفية وجوب الأخذ بقوله مطلقا عين الناسخ أو لم يعينه وأما قول الراوى هذا هو الناسخ لما علم أنه منسوخ ولم يعلم ناسخه فهو مقبول باتفاق عند الحنفية والشافعية كذا فى سلم الوصول وفى التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح للحافظ زين الدين عبد الرحيم العراقي.

وحكى صاحب المحصول عن الكرخى يكفى أنه اخبار بالنسخ اذ لولا ظهور النسخ فيه لم يطلقه وما ذهب اليه الكرخى هو الظاهر وفى عبارة الشافعى ما يقتضى الاكتفاء بذلك فانه قال ولا يستدل على الناسخ والمنسوخ الا بخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او بوقت يدل على ان احدهما بعد الآخر او بقول من سمع الحديث او العامة هكذا رواه البيهقى فى المدخل باسناده الى الشافعى فقوله او بقول من سمع الحديث اراد به قول الصحابى مطلقا لا قوله هذا متأخر فقط لأن هذه الصورة قد دخلت فى قوله او بوقت

يدل على أن أحدهما بعد الآخر والله أعلم اهـ فالبيان الصريح إنما يرجع في النسخ إلى نقل صريح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن صحابي يقول آية كذا نسخت آية كذا قال وقد يحكم به عند وجود التعارض المقطوع به مع علم التاريخ ليعرف المتقدم والمتأخر ولا يعتمد في النسخ قول عوام المفسرين بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صريح ولا معارضة بينة لأن النسخ يتضمن رفع حكم وإثبات حكم تقرر في عهده صلى الله عليه وسلم والمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأي والاجتهاد قال والناس في هذا بين طرفي نقيض فمن قائل لا يقبل في النسخ أخبار الآحاد والعدول ومن متساهل يكتفي فيه بقول مفسر أو مجتهد والصواب خلاف قولهما اهـ اتقان للسيوطي (والدليل على أنه لا يقبل هو أنه يجوز أنه قد اعتقد النسخ بطريق لا يوجب النسخ ولا يجوز أن يترك الحكم الثابت من غير نظر وبالله تعالى التوفيق) ورد بأن هذا الاحتمال غير ثابت فلا يعارض الظهور فيحتمل الأخبار على ظاهره حتى يثبت خلافه ولو كان مجرد الاحتمال قادحا في الاستدلال لبطلت الاستدلالات كلها ولا تنس ما تقدم

﴿ باب الكلام في نسخ بعض العبادة والزيادة فيها ﴾ (إذا نسخ) الشارع (شيئا يتعلق بالعبادة) سواء كان شرطا لها كالوضوء للصلاة أو جزءاً منها كركعة منها كان ذلك نسخا لذلك الجزء أو الشرط اتفاقا بين الحنفية والشافعية (ولم يكن ذلك نسخا للعبادة) بأجمعها عند الشافعية لأن الصلاة لا زالت واجبة بالوجوب الأول وإنما النسخ حصل لذلك الجزء والشرط بخصوصه ولأنه لو كان نسخا للعبادة بأجمعها لافتقرت في وجوبها إلى دليل آخر غير الأول وأنه باطل بالاتفاق (ومن الناس من قال) وهم الحنفية (أن ذلك) أي نسخ الجزء والشرط (نسخ للعبادة) بأجمعها إلى بدل وهو الناقص وذلك لأن الواجب كان هو الكل ولا وجود له ولا صحة له شرعا بدون جزئه أو شرطه شرعا وبعد نسخ الجزء أو الشرط صار الباقي موصوفا بالصحة والإجزاء بدون ذلك الجزء وبدون ذلك الشرط بعد أن كان لا يصح بدون

ذلك الشرط وبعد أن كان لا يصح بدون جزئه أو شرطه فقد ارتفع حكم وثبت حكم والصحة والإجزاء من الأحكام الشرعية فإن قيل لو كان نقص ركعتين من الظهر مثلا أو بعض شرطها الذى هو الطهارة نسخا لوجوب الركعات الباقية لافتقرت الركعات الباقية بعد النقص فى وجوبها إلى دليل آخر للوجوب والتالى باطل للاجماع على أن الباقى لا يفتقر إلى دليل ثابت على وجوبه أجيب بأن وجوب الباقى بعد النقص عين وجوبه الأول وإنما الذى ارتفع بالنقص هو حرمة الاقتصار على الباقى وعدم اجزائه وكفايته فى سقوط التعبد إلى جواز الاقتصار عليه واجزائه وصحته وكفايته فى سقوط التعبد وعلى هذا لا معنى لتفصيل عبد الجبار الآتى بين الجزء والشرط لاستوائهما فى ارتفاع تحريم المشروع بدونهما بعد أن كان محرما (ومن الناس من قال) هو القاضى عبد الجبار المعتزلى (إن كان ذلك) المنسوخ (بعضاً من العبادة كالركوع والسجود من الصلاة كان ذلك نسخا لها) لأن العبادة هى المجموع من الأجزاء لا مجرد الباقى منها فالنزاع فى نسخها بمعنى ارتفاع جميع أجزائها والا فارتفاع الكل بارتفاع جزئه ضرورى ولا شك فى ارتفاع وجوب الأربع بارتفاع وجوب ركعتين (وإن كان) المنسوخ (شيئا منفصلا عنها كالطهارة لم يكن ذلك نسخا لها وقال بعض المتكلمين إن كان ذلك) المنسوخ (مما لا تجزى العبادة قبل النسخ الا به) المراد نقص ما يتوقف صحة المشروع عليه داخلا كان فيه او خارجا عنه (كان) نسخه (نسخا لها سواء كان جزءا منها او منفصلا عنها) واذا كان مما تجزى العبادة قبل النسخ مع عدمه كالوقوف على يمين الامام ودعاء المتوجه وما اشبه ذلك) مما لا يتوقف عليه صحة المشروع (لم يكن ذلك) اى نسخه (نسخا لها) قال السبكى وقد يقال ان قلنا العبادة مركبة من السنن والفرائض كان القول بأن نقصان السنن نسخ لها كالقول فى نقصان الجزء وان قلنا مختصة بالفرائض فلا ووضع الفقهاء يدل على انها مركبة من الفرائض والسنن جميعا حيث يذكرون فى صفة الصلاة سننها وحيث يقولون باب فرائض الصلاة وسننها اه

قال ابن امير حاج والتحقيق ان العبادة مركبة من الأجزاء الداخلة المقومة

لما هيتها والسنن وماجرى مجراها من المستحبات والآداب إنما هى أوصاف خارجة عن حقيقتها موجبة مراعاتها لها صفة كمال خارجى وذكر السنن فى صفة الصلاة وإضافتها اليها لايدل على أنها مركبة منها ومن الفرائض لأن مرادهم بالصفة كيفية إيقاعها فى الخارج على الوجه الأكمل لابيان الحقيقة من حيث هى والإضافة قد تكون بأدنى ملابسة ولا شك فى أن نسخ العبادة بنسخ سننها بعيد جدا ومن ثمة كان الاتفاق على أن نسخها لا يكون نسخا للعبادة والله سبحانه وتعالى أعلم اه من التقرير والتحبير (والدليل على أن ذلك) أى نقص الجزء والشرط (ليس بنسخ) للعبادة بأجمعها (أن الباقى) بعد النسخ (من الجملة على ما كان عليه) من وجوبه بالوجوب الأصلى ولم يتجدد له وجوب وهذا مسلم لكن هم يقولون إن للعبادة حكما شرعيا وهو تحريمها بدون الجزء والشرط كالركعتين والطهارة وقد ارتفع ذلك الحكم بحكم آخر وهو جوازها وصحتها ووجوبها بدون الجزء والشرط ولا معنى للنسخ سوى هذا (فلم يجز أن يجعل منسوخا كما لو أمر بصوم وصلاة ثم نسخ أحدهما) فلا يكون نسخ أحدهما نسخا الآخر وفيه أن هذا قياس مع الفارق فإنه لا خلاف فى أن العبادة المستقلة نسخها وحدها لايوجب نسخ الأخرى لأنه لايوجب تغييرا فى الأخرى من إجزاء وصحة إلى عدم إجزاء وحرمة بخلاف ما نحن فيه كما علمت.

﴿فصل اذا زاد﴾ الشارع (فى العبادة شيئا) جزءا أوشرطا متأخرا عن المزيد عليه بزمان يصح القول بالنسخ فيه كزيادة ركعة فى الفجر والتغريب فى الحد والطهارة فى الطواف ووصف الرقبة فى الايمان فهل هذه الزيادة رفعت حكما شرعيا وهو حكم المزيد عليه فتكون نسخا أو لم ترفع حكم المزيد عليه فلا تكون نسخا فلو رفع الاتفاق على أنها ترفع حكما شرعيا لوقع الاتفاق على أنها نسخ ولو وقع الاتفاق على أنها لاترفع حكما شرعيا لوقع الاتفاق على أنها ليست نسخا فالشافعية والحنابلة وجماعة من المعتزلة كالجبائى وأبى هاشم وأكثر الأشعرية على أنها لاترفع حكما شرعيا (ولم يكن ذلك نسخا) للمزيد

عليه وذلك لأن حقيقة النسخ لم توجد فى هـــذه الزيادة لأن حقيقته رفع وتبديل الحكم الشرعى والزيادة تقرير للحكم الشرعى وضم حكم آخر اليـه والتقرير ضـد الرفع فلا يكون نسخا ألا ترى أن إلحاق وصف الايمـان بالرقبة لا يخرجها عن أن تكون مستحقة الاعتاق فى الكفارة والحاق الجلد بالنفى لا يخرج الجلد عن أن يكون واجبا بل هو واجب بعد الالحاق أيضاً فيكون وجوب النفى والتغريب ضم حكم آخر اليـه وليس بنسخ كوجوب عبادة مستقلة ولأن المطلق من أنواع العام فيقبل التخصيص بمخصص فإذا زيد فيعلم أن المراد بالعام هو البعض فيكون تخصيصا للعام لا نسخاً له ولأن الزيادة على النص لو كانت نسخا لكان القياس نسخا لأنه زيادة على النص واللازم باطل فالملزوم مثله .

(وقال أهـل العراق) هم الحنفية (ان كانت الزيادة توجب تغير حكم المزيد عليه) كزيادة الجزء والشرط والصفة وهى ترجع فى الحقيقة إلى زيادة شرط فأما زيادة الجزء فكزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين سوطا على حد القذف وكزيادة وصف الايمان فى الرقبة وجعل ذلك شرطا فى الإعتاق و (كايجاب النية فى الوضوء والتغريب فى الحد كان ذلك نسخا) للمزيد عليه وذلك لأن النص إذا ورد مطلقا عن زيادة جزء أو زيادة شرط كان دالا على الإجزاء سواء كان مع الزيادة أو مجرداً عنها لأن النص مطلق والمطلق يدل على أفراده التى مع الزيادة أو مجرداً عنها وليس هناك صارف عنه لأن الكلام مفروض فيما لا صارف غير هـذه الزيادة وهى مفروضة الانتفاء زمان وجود المطلق فيجب حينئذ حمـل النص على إطلاقه والتقييد بجزء أو شرط ينافيه لأنه يقتضى عدم الإجزاء بدون الجزء أو الشرط فكان هذا التقييد رافعا حكما شرعياً وهو إجزاء الأفراد التى هى مجردة عن التقييد وهذا ظاهر جدا ولأجل أن الزيادة على هذا الوجه نسخ منعت الحنفية الزيادة بخبر الواحد على القاطع كالكتاب لما يلزم عليه من انتساخ المقطوع بالمظنون وهو ممنوع اتفاقا فمنعوا زيادة التغريب عن الجلد وزيادة عشرين سوطا على حد القذف

وزيادة وصف الايمان فى الرقبة الواجب عتقها فى الظهار وزيادة الطهارة للطواف وقالوا لا نسلم أن الزيادة تقرير الأصل لأن فيها معنى النسخ لأنه الإزالة والزيادة أزالت حكم الاعتداد بالمزيد عليه واجزائه وصحته وتوجب استئنافه بدونها وتخرجه عن كونه جميع الواجب وتجعله بعضه وتوجب التأثيم على المقتصر عليه بعد أن لم يكن آثما وهذا هو معنى النسخ وعليه ترتب الاثم فإنه تابع للمعنى فان الكلام فى زيادة شرعية مغيرة للحكم الشرعى بدليل شرعى متراخ عن المزيد عليه واذا افادت رفع الحكم الشرعى تكون نسخا لا تقريرا ولا تخصيصاً وأما موجب عبادة مستقلة فليس بنسخ بالاتفاق لأنها لا توجب تغييرا فى العبادة الأخرى وأما التخصيص فهو تصرف فى اللفظ ببيان ان بعض ما يتناوله اللفظ بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به والقيد مما لا يتناوله الاطلاق لأن الرقبة مثلا لا تتناول صفة الإيمان لأن المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقييد تصرفا فيما لم يكن اللفظ متناولا له فلا يكون تخصيصاً بل يكون نسخا بإثبات نص ناسخ لحكم الاطلاق وهو الإجزاء بدون صفة الايمان ولا نسلم ان كل زيادة على النص تكون نسخا بل الزيادة التى تفيد رفع الحكم الشرعى على ما تقدم نسخ والقياس ليس كذلك اذ لا يفيد رفع حكم المقيس عليه أصلا فلا يكون نسخاً (وإن كان ذلك) أى المزيد عليه (فى نص القرآن) أى المتواتر المفيد للعلم وكذا المشهور المفيد للطمأنينة بالظن لم يجز (بخبر الواحد والقياس) المفيدين للظن خلافا للشافعى فانها لما كانت عنده بياناً محضا جازت بهما كما ذهب اليه فى تخصيص العام فلا يزاد التعذيب على الجلد والنية بقوله إنما الأعمال بالنيات ولا الترتيب بقوله عليه الصلاة والسلام ابدءوا بما بدأ الله تعالى به وبقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله تعالى صلاة امرىء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم رجليه ولا الولاء بما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يوالى فى وضوئه أو بقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به فلا يزاد على آية الوضوء ولا تزاد الطهارة عن الحدث على وجه يكون فرضاً بقوله

عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أباح فيه الكلام على آية الطواف وهى قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ولا الفاتحة ولا التعديل على الصلاة فرضاً ولا الإيمان على الرقبة فى كفارة اليمين بالقياس فلا يزاد بجميع ما ذكر على المتواتر بحيث يتغير حكمه بأن يزاد به فى مرتبة القطع وأما الزيادة عليه به بحيث لا يتغير به حكم المتواتر فجائزة بأن يزاد به فى مرتبة الظن فيزاد بالنية والترتيب والولاء على آية الوضوء على وجه السنية وتزاد الفاتحة والتعديل على الصلاة على وجه الوجوب والإيمان فى الرقبة على السنية والاستحباب وهذا ليس من الزيادة التى يلزم منها النسخ لأنا لم نقل بعدم إجزاء الأصل لولا هذه الزيادة وعلم من هذا ان ما اشتهر عن الحنفية من منع الزيادة على الكتاب وتخصيصه بخبر الواحد والقياس مرادهم به المنع من إلحاق ما ثبت بالآحاد والقياس بالمتواتر فى درجته اى المتواتر ولا يمنع هذا بقوله فيما دونها بطريق التكميل فإن المزاحمة لم تقع فيه واعلم أن السنة مع الكتاب على اوجه أحدها ان تكون موافقة له من كل وجه فيكون توارد الكتاب والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتظافرها وثانيها أن تكون بياناً لما اريد بالقرآن تفسيرا له وثالثها ان تكون منشئة لحكم سكت عنه القرآن ولم يتعرض له بنفى ولا إثبات ورابعها أن تكون مغيرة لحكمه بأن تكون ناسخة له ولا نزاع فى الثلاثة الأول واما القسم الرابع فالسنة التى وردت مغيرة لحكم القرآن على اقسام لأنها إما أن تكون متواترة سندا أو عملا او مشهورة او إحادها المتواترة سندا أو عملا والمشهورة يجوز ان يكون ناسخة ومغيرة لحكم الكتاب والمتواتر والمشهور بعد استقرار ذلك الحكم وتجوز لزيادة بها عليه فى مرتبة الكتاب بأن تثبت بها الفرضية والركنية والأخيرة وهى الآحاد لا تجوز ان تكون مغيرة لحكم المتواتر كتاباً او سنة ولا المشهور تجوز الزيادة بها على المتواتر فى مرتبة الوجوب او السنية والسنية حسب ما يقتضيه الدليل وبهذا يندفع كثير مما اورد على الحنفية من انهم ردوا السنة الصحيحة فيه وناقضوا اصلهم وقال بعض المتكلمين إن كانت

الزيادة شرطا فى المزيد بزيادة ركعة فى الصلاة والركعة جزء من الصلاة لا شرط الا ان يقال إن كل ركعة بالنسبة إلى غيرها من الركعات هى شرط فى صحتها وبالنظر إلى ذاتها هى جزء من الصلاة وكانت نسخا وان لم تكن شرطاً فى فى المزيد لم تكن نسخا والظاهر أن أصل العبارة هكذا ان كانت الزيادة جزأ من المزيد كزيادة ركعة فى الصلاة كانت نسخاً وإن لم تكن جزءا بان كانت شرطا لم تكن نسخا وهذا القول هو المحكى فى الاقوال التى حكاها الشوكانى فى إرشاد الفحول وأما ماحكاه المصنف فليس بموجود فيها قال فى إرشاد الفحول الثالث التفصيل بين الشرط فلا يكون نسخه نسخا للعبادة وبين الجزء كالقيام والركوع فى الصلاة فيكون نسخه نسخاً لها واليه ذهب القاضى عبد الجبار ووافقه الغزالى وصححه القرطبى قالوا لأن الشرط خارج عن ماهية المشروط بخلاف الجزء (والدليل على ماقلناه هو ان النسخ هو الرفع والإزالة وهذا لم يرفع شيئا ولم يزله فلم يكن ذلك نسخا) قد علمت مما تقدم انه رفع وازال حكما شرعياً فكان نسخاً وفى نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر الخطاب فى هذه الأمثلة يعنى النية فى الوضوء وزيادة ركعة فى الصلاة اقتضى الوجوب والإجزاء فالواجب باق قبل الزيادة وبعدها وانما ارتفع الإجزاء وهو بعض مقتضيات اللفظ فهو كرفع المفهوم وتخصيص العموم وكل منهما لا يسمى نسخاً إلا على اصطلاح السلف كما اسلفناه عن المحقق ابن القيم اه وهذا مردود فانهم صرحوا بأن قصر العام على بعض افراده إذا تراخى عن وقت الحاجة والعمل كان نسخاً لا تخصيصاً وفى جمع الجوامع ويجوز نسخ الفحوى أى مفهوم الموافقة بقسميه الأولى والمساوى دون أصله أى المنطوق كعكسه أى نسخ أصل الفحوى دونه على الصحيح فيهما وقيل لا فيهما فقد سمى رفع المفهوم نسخاً على اصطلاح المتأخرين أيضاً وفيه أيضا يجوز نسخ المخالفة وان تجردت عن أصلها لا نسخ الأصل دونها فى الأظهر فكل ذلك قد سمى نسخا على اصطلاح المتأخرين أيضاً لأن تعريفهم للنسخ صادق عليه فانه رفع حكم شرعى بدليل شرعى متراخ عنه وهذا كذلك وليس هناك تقييد بأن لا يكون

المرفوع بعض مواجب اللفظ فتنبه .

(باب القول فى شرع من قبلنا وما ثبت فى الشرع ولم يتصل بالأمة)

(اختلف أصحابنا فى شرع من قبلنا على ثلاثة أوجه فمنهم من قال ليس) شرع من قبلنا (بشرع لنا) بل شريعة كل نبي تنتهى بوفاته أو بعثة نبي آخر وذلك لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا أى طريقا واضحا يجرون عليه وهذا يقتضى أن يكون كل نبي داعياً لشريعته وأن تكون كل أمة مختصة بشريعة جاء بها نبيها ولأن الأصل فى الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل لأن بعث الرسل ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه فاذا لم تجعل شريعة الرسول منتهية ببعثة رسول آخر ولم يأت الثانى بشرع مستأنف لم يكن فى بعثه فائدة ويؤيده اختصاص شريعة بعض الأنبياء السالفة بمكان معين كشعيب وموسى عليهما السلام بعثا فى زمان واحد فى مكانين معينين فان شريعة شعيب مختصة بأهل مدين وأصحاب الأيكة وشريعة موسى مختصة ببنى اسرائيل ومن بعث اليهم وعلى هذا لايجوز العمل بها الا ما قام الدليل على بقائه وهذا المذهب مبنى على أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن متعبداً بشرائع من قبلنا وأن شريعة كل نبي تنتهى بوفاته أو ببعثة نبي آخر وهو مذهب اكثر المتكلمين وطائفة من الحنفية واصحاب الشافعى (ومنهم من قال هو شرع لنا الا ما ثبت نسخه) فكل شريعة تثبت لنبي فهى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة حتى يقوم الدليل على النسخ واستدلوا على ذلك بقوله تعالى (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) والهدى اسم للإيمان والشرائع بدليل ان الله تعالى وصف المتقين بالإيمان واقام الصلاة وايتاء الزكاة فى قوله عز من قائل «هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون» ثم قال «اولئك على هدى من ربهم» والاقتداء افتعال من قدى يقدو قدوا اذا تبع أثره والهاء للسكت يوقف عليها فى الوقف وتسقط فى الوصل وقوله إنا انزلنا التوراة فيها هدى ربهم ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا والنبى صلى الله عليه وسلم من جملتهم فوجب عليه الحكم بها وقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق

مصدقا لما بين يديه اى القرآن مبين بهذا اذ الأصل فى شرائع الرسل الموافقة الا اذا ظهر تغير حكم بدليل النسخ ومن الأحاديث قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها أقم الصـــلاة لذكرى وهذا خطاب لموسى عليه السلام ومنها امر التوراة فى رجم الزانيين ومنها انه قضى فى السن بالقصاص وقال كتاب الله القصاص وليس فى القرآن قصاص الا قوله تعالى السن بالسن وهذا المذهب مبنى على ان النبى صلى الله عليـه وسلم وأمته متعبدون بشرع من تقدم وأن شريعة كل نبى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ وهو مذهب طائفة من الحنفية وعامة أصحاب الشافعى وطائفة من المتكلمين وعلى القول بأنا متعبدون بشرع من قبلنا اختلف فى تعيين ذلك الشرع بتعيين من نسب اليـــه فقيل هو نوح لقوله تعالى شرع لكم من الدين) الآية وقيل ما ذكره بقوله (ومنهم من قال هو شرع ابراهيم صلوات الله عليه وحده شرع لنا دون غيره) لقوله تعالى (إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبى وقوله تعالى ان اتبع ملة ابراهيم حنيفاً ومن يرغب عن ملة ابراهيم إلا من سفه نفسه) (ومنهم من قال شرع موسى شرع لنا الا ما نسخ بشريعة عيسى صلوات الله عليه) لقوله انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا)ومنهم من قال شريعة عيسى صلى الله عليه وسلم شرع لنا دون غيره (قال فى البرهان وصار طائفة ممن ينتمون الى التحقيق انه صلى الله عليه وسلم كان على شريعة عيسى عليه السلام فانها آخر الشرائع قبل شريعته عليه السلام وكان الخلق كافة مكلفين بها وكان صلى الله عليه وسلم من المكلفين بها وهذا غير سديد من جهة انه لم يثبت عندنا أن عيسى كان مبعوثاً الى الناس كافة ولو ثبت بعثه اليهم فقد كانت شريعة دارسة الأعلام مؤذنة بالانصرام والشرائع اذا درست سقط التكليف بها اه .

عطار (قال الشيخ الامام رحمه الله ونور ضريحه والذى نصر فى التبصرة ان الجميع شرع لنا الا ماثبت نسخه والذى يصح عندى الآن أن شيئا من ذلك ليس بشرع لنا والدليل عليه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرجع فى شىء

من الأحكام ولا أحد من الصحابة الى شيء من كتبهم ولا الى خبر من أسلم منهم) كعبد الله بن سلام فلو كان متعبدا بها للزمه مراجعتها والبحث عنها ولكان لا ينتظر الوحي ولا يتوقف فى الظهار والمواريث ونحوها ولم يعهد منه ذلك الا فى آية الرجم ورجوعه اليها انما كان لإلزام اليهود حيث أنكروا وجدان وجوب الرجم فى التوراة فأقيمت الحجة عليهم بوجود ذلك فيما فى أيديهم وأن الحكم فيها موافق لشريعتنا ووضح بهتهم وعنادهم ولم يكن ذلك رجوعا بل يتعين أن يكون بوحي لتعذر الوصول الى مافى التوراة لعدم اتصال السند عن الثقات كما ذكره القرافى بل قد أخبر الله تعالى بتحريف أهلها وتبديلهم (ولو كان ذلك شرعا لنا لبحثوا عنه ورجعوا اليه ولما لم يفعلوا ذلك دل على ما قلنا)، قد رأى النبى صلى الله عليه وسلم يوما عمر بيده قطعة من التوراة فغضب فقال ما هذا ألم آت بها بيضاء ونقية لو أدركنى موسى حيا ما وسعه الا اتباعى وقال عليه الصلاة والسلام بعثت الى الأحمر والأسود وكل نبى بعث الى قومه فدل ذلك على أن كل نبى يختص بشرعه ومشاركتنا تمنع الاختصاص وأما الآيات التى مرت من قوله تعالى إن أولى الناس بإبراهيم الآية وقوله أن اتبع ملة ابراهيم وقوله انا أنزلنا التوراة فالمراد بها وجوب المتابعة فى الأشياء التى لم تختلف باختلاف الشرائع وهى اصول الديانات والكليات الخمس اى حفظ النفوس والعقول والأموال والأنساب والأعراض وهذه كلها مما علم الحكم فيها بطريق صحيح بل ان شرعنا جاء فى ذلك كله موافقا لما كانت عليه الشرائع قبله هذا وفى مسلم الثبوت وشرحه المختار انه صلى الله عليه وسلم متعبد بشريعة من قبله قبل البعثة لا بعد البعثة ونحن متعبدون بشرع من قبلنا قبل البعثة وبعدها ويجب علينا العمل به ما لم يظهر ناسخ لكن على انه شرع نبينا لا على انه نبى آخر وعليه جمهور الحنفية والمالكية والشافعية وعن الأكثرين المنع عن التقيد به عقلا كما عليه المعتزلة او شرعا كما عليه أهل السنة وعلى المنع القاضى ابو بكر الرازى وصاحب المحصول والآمدى وطريق ثبوته عند الحنفية قصص الله او رسوله بأنه

شرع نبي قبلنا بلا انكار لأن التواتر مفقود فى الكتب السابقة وهى غير خالية من التحريف ولا اعتماد على رواة اليهود ولاالنصارى لأنهم من اغلظ الكذابين يحرفون الكلم عن مواضعه فلا بد من إخبارالله تعالى بوحى متلو أو غير متلو فان قلت فلم لم يعتد بأخبار نحو عبد الله بن سلام فإنه مؤمن تقى لا يحتمل كذبه قلت عبد الله لا يكذب لكن التحريف قد وقع قبل وجوده بعد رفع عيسى أو قبله بقليل فهو لم يتعلم الا التوراة المحرفة من المحرفين فان قلت انه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه صام يوم عاشوراء معتمدا على خبر اليهود وان موسى عليه السلام صامه قلت لعله أوحى اليه بصدقهم فى الأخبار فافهم اه ويدل على انه لم يعتمد فى ذلك على مجرد خبر اليهود أن صوم يوم عاشوراء كان فرضا قبل فرضية صوم رمضان ونسخت فرضيته بفرضيته على ما هو معروف فى ذلك ومن اجل أن طريق فرضيته إخبار الله ورسوله لم يكن شرع من قبلنا أصلا خامسا بل صار داخلا فى الكتاب والسنة لنا أولا ان شرع من قبلنا حكم الله تعالى فيلزم المكلفين الذين وجدوا زمن الخطاب وبعده مالم يظهر ناسخ يرفعه ولنا ثانيا الاجماع على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن على وجوب القصاص فى شرعنا ولنا ثالثا ما صح عنه صلى الله عليه وسلم من صوم يوم عاشوراء حين أخبر ان اليهود يصومونه اقامة لسنة موسى عليه السلام وقال انا احق بذا اه المطلوب كذا فى سلم الوصول

(فصل) ماورد به الشرع أو نزل به الوحى على الرسول صلى الله عليه وسلم فعلمه (ولم يتصل بالأمة) ولو واحدا فلم يعلموه (من حكم مبتدإ او نسخ امر كانوا عليه فهل يثبت ذلك فى حق الأمة وينعقد سبب الوجود ويدخل وقت التكليف الإلزامى وان لم يتحقق التكليف التنجيزى الذى من شرطه فهم الخطاب كما يتحقق فى النائم ونحوه عند دخول الوقت فيه وجهان من أصحابنا من قال يثبت فى حق الأمة) بمعنى الاستقرار فى الذمة لعدم علمهم به

(فإن كان عبادة وجب) عليهم (القضاء ومنهم من قال لا يجب القضاء)
لعدم ثبوته واستقراره فى الذمة وهو قول الجمهور واختاره السبكى تبعاً لابن
الحاجب وهو الصحيح فى تحرير الأصول وشرحه التحبير من مذهب الحنفية
والحنابلة ومشى عليه ابن الحاجب وغيره لا يثبت حكم الناسخ فى حق الأمة
بعد تبليغه أى جبريل النبى صلى الله عليه وسلم قبل تبليغ النبى صلى الله عليه
الأمة وقبل يثبت قال السبكى والخلاف إذا بلغ جبريل والقاه النبى إلى صلى الله
عليه وسلم وهو فى الأرض ولم يتمكن احد من المكلفين من العلم به وراءه
صور احداها أن لا ينزل الى الأرض ولم يبلغ جنس البشر كما اذا اوحى
الله الى جبريل ولم ينزل الثانية أن ينزل ولكن لم يبلغه الى النبى صلى الله عليه
وسلم ولا خلاف فى هاتين انه لا يتعلق به حكم الثالثة أن يبلغ جنس المكلفين
من البشر ولكن فى غير دار التكليف كالسماء ثم يرتفع كفرض خمسين
صلاة ليلة المعراج فإنه بلغ النبى صلى الله عليه وسلم ثم رفع فهل يكون نسخاً
فيه نظر يحتمل أن لا يثبت حكمه ويحتمل أن يقال بثبوته وعليه يدل كلام
ابن السمعانى قال ابن امير حاج لأنه قال الرسول صلى الله عليه وسلم قد
علمه واعتقد وجوبه فلم يقع النسخ له الا بعد علمه واعتقاده اه وعليه مشائخنا
كما تقدم فى مسئلة النسخ بعد التمكن الرابعة أن يبلغ النبى صلى الله عليه
وسلم فى الأرض ولا يبلغ الأمة فإن تمكنوا من العلم به ثبت فى
حقهم قطعاً والا فهو محل الخلاف والجمهور انه لا يثبت لا بمعنى وجوب
الامتثال ولا بمعنى الثبوت فى الذمة وقال بعضهم يثبت بالمعنى الثانى
كالنائم ولا نحفظ احدا قال بثبوته بالمعنى الأول اه من التحرير وشرحه التقرير
(لأن القبلة قد حولت إلى الكعبة فى الصلاة) وهى صلاة الظهر فحولت
القبلة بعد أن صلى بهم ركعتين (فاستداروا ولم يؤمروا بالاعادة فلو كان قد
ثبت فى حقهم ذلك لأمروا بالقضاء) ومن ذلك ما فى الصحيحين أنه صلى الله
عليه وسلم وقف فى حجة الوداع فقال رجل يارسول الله لم أشعر فحلقت قبل أن
أذبح قال اذبح ولا حرج فساقه إلى أن قال فما سئل يومئذ عن شىء قدم ولا

أخر إلا قال افعل ولا حرج بناء على قول أبي حنيفة تقديم نسك على نسك شرعا مرتين واجب يوجب الإخلال به الدم عملا بما روى ابن أبي شيبة والطحاوى عن ابن عباس من قدم شيئا فى حجة أو أخره فليهرق دما فإن ظاهر الحديث أنه إنما سقط الدم لعدم العلم قبل الفعل بوجوب الترتيب كما يصرح به قوله لم أشعر ففعلت كذا أى لم أعلم وجوب ذلك ثم ظهر لى بعد الفعل أنه ممنوع من ذلك ولذا قدم اعتذاره على سؤاله وإلا لم يسأل ولم يعتذر وعذرهم النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك للجهل به لأن الحال كان فى ابتدائه وأمرهم أن يتعلموا منه مناسكهم كذا فى التقرير ومن فروع المسألة أن قتل من لم تبلغه دعوة نبينا وكان على دين نبى لا يعتبر فيه ففى وجوب القصاص وجهان مبنيان على هذه القاعدة كما فى التتمة وأصحهما فى الرافعى عدم الوجوب بل تجب دية أهل ذلك الدين وقيل دية مسلم ومنها كما قاله صاحب التتمة صحة تصرفات الوكيل بعد العزل وقبل بلوغ الخبر له ومثله القاضى لكن الصحيح فى القاضى النفوذ وفى الوكيل خلافه لأن تصرفات القاضى تكثر غالبا فيعسر تتبعها بالنقض بخلاف الوكيل كذا فى التمهيد للجمال الاسنوى .

(باب القول فى حروف المعانى) سميت بذلك لأن وضعها لمعان تتميز عن حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة إذا تصد بها الاستفهام أو النداء فهى من حروف المعانى وإلا فهى من حروف المبانى (واعلم أن الكلام فى هذا الباب كلام فى باب من أبواب النحو غير أنه لما كثر احتياج الفقهاء الى معرفة معانيها لكثرة وقوعها فى الأدلة (ذكرها الأصوليون) هذا من المصنف بيان لعذر الأصوليين فى ذكرهم لها من أنها من مباحث علم النحو (وأنا أشير الى ما يكثر من ذلك ان شاء الله فمن ذلك من ويدخل فى الاستفهام والشرط والجزاء والخبر تقول فى الاستفهام من عندك ومن جاءك وتقول فى الشرط والجزاء من جاءنى أكرمته) ومن عامة فى أولى العلم وما عامة فى غيرهم والصحيح أن من تعم الذكور والإناث والأحرار والعبيد لغة وقيل تعم شرعا الذكور والأحرار فقط وشرطها أن تكون شرطية

أو استفهامية فإن كانت نكرة موصوفة نحو مررت بمن معجب لك بحر معجب أى رجل معجب أو كانت موصولة نحو مررت بمن قام أى بالذى قام فإنها لاتعم ونقل القرافى عن صاحب التلخيص أن الموصولة تعم وليس كذلك فقد صرح بعكسه ونقله عنه الاصفهانى فى شرح المحصول اه كذا فى نهاية السول للأسنوى وقوله وشرطها أن تكون شرطية واستفهامية هذا موضع اتفاق بين الحنفية والشافعية وانما الخلاف بين أبى حنيفة وصاحبيه فيما لو قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فشاء الكل عتق الكل عند الصاحبين وعند أبى حنيفة له أن يعتقهم الا واحدا فمنشؤه ان الصاحبين عملا بكلمة العموم وهى من وقالا ان من للبيان وابا حنيفة قال ان من للتبعيض لأنها اذا دخلت على ابى ابعاض كما فى قوله كل من هذا الخبز كانت للتبعيض لأن البعض هو المتيقن لأن من اذا كانت للتبعيض فظاهر وان كانت للبيان فالبعض مراد فإرادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض ولذلك اتفقوا على انها للعموم فى قوله عليه الصلاة والسلام من دخل دار أبى سفيان فهو آمن » وفى قول من قال من شاء من عبيد عتقه فهو حر فشاءوا جميعا عتقوا جميعا لأن عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فعلى كون من للبيان ظاهر وعلى كونها للتبعيض فكل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض أيضاً وقد صرح صاحب التلويح أيضا بأن من متى كانت شرطية أو استفهامية تعمان ذوى العلم قطعا وإذا كانت موصولة أو موصوفة، فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العلم أيضا وقد يكونان للخصوص وإرادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون إليك وبناء على ذلك يحمل قول الاسنوى فان كانت نكرة موصوفة الخ على ما إذا كان الصفة غير عامة كالمثال الذى ذكره وكذا يقال فيما اذا كانت موصولة وبذلك يحصل التوفيق بين ما نقله القرافى عن صاحب التلخيص ان الموصولة تعم وقد صرح به ونقله عن الاصفهانى من شرح المحصول اه سلم الوصول ومن فروع المسئلة ما اذا

قال من يدخل الدار من عبيدى فهو حر فينتظر إن اتى بالفعل مجزوماً مكسورا على أصل التقاء الساكنين عم العتق جميع الداخلين وان أتى به مرفوعا عتق الأول فقط هذا هو القياس فيمن يعرف النحو فان لم يعرفه سئل عن مراده فإن تعذر حملناه على المحقق وهو الموصولة ومنها ما اذا وقع حجر من سطح فقال إن لم تخبريني الساعة من رماه فأنت طالق ففى فتاوى القاضى الحسين انها إن قالت رماه مخلوق لم تطلق وان قالت رماه آدمى طلقت لجواز أن يكون رماه كلب أو ريح كذا نقله عنه الرافعى فى الطرف السابع من تعاليق الطلاق وأقره ولكن الاكتفاء بلفظ المخلوق مع كون السؤال بمن الموضوعة للعقلاء لا يستقيم ثم السائل بها إنما يجاب بتعيين الشخص لا بالنوع فان قيل عبر بمن لاستفهام الحال قلنا الإبهام يسوغ التعبير بما لا بمن وتمامه فى التمهيد للأسنوى (ومن عصانى عاقبته وتقول فى الخبر جاءنى من أحبه ويختص بذلك من يعقل دون من لا يعقل) عدل فى المنهاج عن التعبير بمن يعقل وان كانت هى العبارة المشهورة الى التعبير بأولى العلم لمعنى حسن غفل عنه الشارحون ذكره ابن عصفور فى شرح المقرب وغيره وهو من يطلق الله تعالى كقوله تعالى فمن يخلق كمن لا يخلق أمن يجيب المضطر اذا دعاه وكذلك أى كقوله تعالى قل أى شىء أكبر شهادة قل الله والبارى سبحانه وتعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فلو عبر المصنف به فى الموضعين أى فى من وفى أى لكان تعبيرا حسناً شاملا

(فصل وأى تدخل فى الاستفهام والشرط والجزاء والخبر تقول فى الاستفهام أى شىء تحبه وأى شىء عندك وفى الشرط والجزاء أى رجل جاءنى أكرمته وفى الخبر ايهم قام ضربته ويستعمل ذلك فيمن يعقل وفيما لا يعقل) أى عامة فى كل شىء سواء كان من أولى العلم أو غيرهم تقول أى رجل جاء وأى ثوب لبسته شرط أى ان تكون استفهامية أو شرطية فان كانت موصولة نحو مررت بايهم قام أى بالذى قام أو صفة نحو مررت برجل أي رجل بمعنى كامل أو حالا نحو مررت بزيد اى رجل بفتح اى أيضاً

او منادى نحو يا ايها الرجل فانها لا تعم اه وفى التمهيد صيغة اى عامة فى أولى العلم وغيرهم كذا ذكره جمهور الأصوليين ومنهم الإمام فخر الدين الرازى الا أنها ليست للتكرار حتى لو قال اى وقت كلمت رجلا فأنت طالق فكلمته مرات طلقت واحدة وانحلت اليمين بالمرة الأولى بخلاف كلما ونحوها فانها تقتضى التكرار حتى لو قال كلما كلمت رجلا فأنت طالق فكلمته ثلاثا بلفظ واحد طلقت ثلاثاً على الصحيح ولم يعد الغزالى فى المستصفى صيغة اى مع ما عده من صيغ العموم اذا علمت ذلك فيتفرع على القاعدة مسائل منها ما لو قال لنسائه ايتكن حاضت فصواحباتها طوالق وقع بحيض كل واحدة منهن على البواقى طلقة كذا ذكره العراقيون ومنهم الشيخ فى التنبيه وجزم به ابن يونس وابن الرفعة فى الكفاية ومن أمثلة القاعدة أيضاً المسئلة المعروفة لمحمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة رضى الله عنه وهى ما اذا قال اى عبيدى ضربك فهو حر أو قال أى عبيدى ضربته فهو حر وقد أجاب الشاشى صاحب الحلية فى فتاديه فى المسألتين بالتعميم حتى يعتق جميع الضاربين فى المثال الأول وجميع المضروبين فى المثال الثانى وما قلناه عن الأكثرين فى التعليق على الحيض يدل له الثانى وقد سبق عن الغزالى ما حاصله عدم العموم مطلقا وقال ابن الرفعة فى اوائل الطلاق من الكفاية عن تعليق القاضى الحسين انه يعم الضاربين والمضروبين بل إن ترتبوا عتق المضروب الأول وإن وقع الضرب عليهم دفعة واحدة تعين العتق فى واحد منهم وهذا رأى محمد بن الحسن وفرق بأن فاعل الفعل فى الكلام الأول وهو الضمير فى ضربك عام لأنه ضمير أى وحينئذ فيكون الفعل الصادر عنه عاما لأنه يستحيل تعدد الفاعل وانفراد الفعل اذ فعل أحدهما غير فعل الآخر فلهذا قلنا يعم الجميع وأما الكلام الثانى وهو قوله أى عبيدى ضربته فالفاعل فيه وهو تاء المخاطب خاص والعام فيه انما هو ضمير المفعول أعنى الهاء واتحاد الفعل مع تعدد المفعول ليس محالا فإن الفاعل الواحد قد يوقع فى وقت واحد فعلا واحدا بمفعولين أو أكثر اه وقال الحنفية كما فى التنقيح والتوضيح

لصدر الشريعة ومنها أى وهى فكرة التعميم بالصفة فإن قال أى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه عتقوا جميعا وان قال أى عبيدى ضربته فهو خبر لايعتق الا واحد قالوا لأنه فى الأول وصفه بالضرب فصار عاما فيه وفى الثانى قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لأنه فى الأول وصفه بالضاربية وفى الثانى بالمضروبية وهناك فرق آخر وهو أن أيا لايتناول الا الواحد المنكر ففى الأول أى فى قوله أى عبيدى ضربك فهو حر لما كان عتقه أى عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار أنه منفرد فحينئذ لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا أى عتق كل واحد وليس البعض أولى من البعض بطل الكلام بالكلية وفى الثانى وهو قوله أى عبيدى ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الأول نحو أيما اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير الأول فإن طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن فيه التخيير فيدل على العموم ونحو كل أى خبز تريد هذا نظير الثانى فإن التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من أكل كل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير بالعرف اه (فصل وماتدخل للنفى) عاملة نحوها هذا بشرا وغير عاملة نحو وماتنفقون الا ابتغاء وجه الله (والتعجب والاستفهام) والشرط والجزاء (تقول فى النفى ما رأيت زيدا وفى التعجب تقول ما احسن زيدا) فما نكرة تامة مبتدأ وما بعدها خبره وفى الاستفهام ماعندك ويدخل فى الاستفهام عما لايفعل وقد قيل انه يدخل ايضا لما لايفعل كقولة تعالى والسماء وما بناها والأرض وماطحاها ونفس وماسواها اى ومن بناها والأكثرون من اهل اللغة على ان ماعامة فى اولى العلم وغيرهم وقال بعض اهل اللغة انها عامة فى غير أولى العلم وفى التمهيد فى بحث عموم من وما فى التفريع على ذلك ومنها اذا ارضى بما تحمله هذه الشجرة والجارية ولم يبين مدة الاستحقاق فإنه يعطى له حمل يحدث دون حمل موجود ولكن هل يعطى له الحمل الأول

خاصة لأنه المحقق أم يستحق الجميع لأن اللفظ يصدق عليه فيه نظر ويتجه تخريجه على أن ما الموصولة للعموم أولا ومنها لو كان فى يد شخص عين فقال وهبتنيها ابى واقبضنيها فى صحته وأقام بذلك بينة فأقام باقى الورثة بينة بأن الأب رجع فيما وهبه لابنه ولم تذكر البينة ما رجع فيه قال الغزالى فى فتاويه لاتنزع العين من يده بهذه البينة لاحتمال ان هذه العين ليست من المرجوع فيه ونقله عنه فى آخر الهبة من زوائد الروضة واقره ولاشك أنه يحتمل أيضا كونها نكرة موصوفة وغير ذلك ومنها مالو قال غصبك ماتعلم فإنه لايلزمه شىء لأنه قد يغصب نفسه فيحسبه كذا ذكر فى كتاب الاقرار من زوائد الروضة عن الأصحاب لكنه ذكر بعده ما يشكل عليه فقال غصبتك شيئا ثم قال أردت نفسك لم يقبل ومنها ما اذا قال إن كان ما فى بطنك ذكرا فأنت طالق طلقة وان كانت انثى فطلقتين فولدتهما فانه لايقع عليها طلاق لأن الذى فى بطنها ليس ذكرا ولا انثى بل منقسما اليها هكذا قالوا وهو ماش على الصحيح فى كون ما للعموم فان قلنا لا تعم فقد علق على صفتين ووجدتا فتقع الثلاث اه

(فصل) ومن تدخل لابتداء الغاية غالبا أى لابتداء ذى الغاية والمراد بها المعنى وهو المسافة بتمامها أو الإضافة لأدنى ملابسة والا فالغاية أمر بسيط لا ابتداء له وهى لابتداء الغاية فى المكان نحو من المسجد الحرام والزمان نحو من أول يوم أو غيرهما نحو انه من سليمان و(التبعيض) قال الرضى الفرق بين من الابتدائية والتبعيضية ان من الابتدائية تعرف بأن يحسن فى مقابلتها الى أو ما يفيد فائدتها نحو أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لأن معنى أعوذ به ألتجىء فالباء هنا افادت معنى الانتهاء والتبعيضة تعرف بأن يكون هناك شىء ظاهر هو بعض المجرور نحو خذ من أموالهم صدقة أو مقدرة نحو من الدراهم أى من الدرهم شيئا وقال المبرد والزمخشرى أن أصل من التبعيضية ابتداء الغاية لأ الدراهم فى قولك اخذت من الدارهم مبدأ الأخذ اه وفى حاشية العطاء علامة من التبعيضية أن يسد بعض مسدها

التبعيض فيها لا يتقيد بالنصف فما دونه فلو قال بع من عبيدى ما شئت فليس للوكيل ان يبيع جميعهم بل له ان يبيعهم الا واحدا باتفاق الأصحاب وهذا يناظر الإستثناء فان الغالب استثناء الأقل واستبقاء الأكثر ولكن لو قال عشرة الا تسعة صح وجعل مقرا بدرهم قاله الكمال اه وفى فروع المسئلة ما لو قال لزوجته اختارى من ثلاث تطليقات ماشئت أوطلقى نفسك من ثلاث ماشئت فلها أن تطلق نفسها واحدة أو ثنتين ولا تملك الثلاث ومنها مالو قال بع من أموالى أو اقبض ماشئت من ديونى جاز اه تمهيد (والصلة) أى الزيادة نحو ماجاءنى من رجل وهى تفيد العموم نصا فانه قبل دخولها يحتمل نفى الجنس ونفى الواحدة ولهذا يصح أن تقول بل رجلان ويمتنع ذلك بعد دخول من وإنما سميت من هذه مزيدة مع إفادتها الاستغراق لأنه لا يتغير أصل المعنى باسقاطها لأن النكرة فى سياق النفى تعم وتفيد الاستغراق من هذه زيدت للتنصيص عليه وأما اذا كان مجرورها من الأسماء المقصورة على العموم كأحد وديار فانها تكون لمجرد التأكيد لا للتنصيص على الاستغراق فان معنى ما جاءنى من أحد وما جاءنى أحد سواء فى التنصيص على العموم (وللابتداء تقول سرت من البصرة وورد فى الكتاب من فلان وللتبعيض) حسياً أومعنوياً (خذ من الدراهم وأخذت من علم فلان) أى البعض من كل (وفى الصلة تقول ماجاءنى من أحد وما بالربع من أحد)

﴿ فصل وإلى تدخل لانتهاء الغاية ﴾ أى أنها على مقابلة من (كقولك ركبت الى زيد) فتجعله منتهى مكانك وهذا معناها الحقيقى فى اللغة وفى التمهيد الى موضوع لانتهاء غاية الشىء وهل يدخل بعدها فيما قبلها فيه مذاهب أحدها لا بل تدل على خروجه عنه وهو مذهب الشافعى والجمهور وكذا صرح به امام الحرمين فى البرهان والثانى أنه داخل فيما قبله والثالث ان كان من جنسه دخل والا فلا نحو بعتك الرمان الى هذه الشجرة ينتظر فى تلك الشجرة هل هى من الرمان أم لا ثم قال اذا علمت ذلك فمن فروع المسئلة ما اذا حلف لا تخرج امرأته الى العرس فخرجت بقصده ولم تصل اليه فلا يحنث لأن الغاية

لم توجد وكذا لو انعكس الحال فخرجت لغير العرس ثم دخلت اليه بخلاف ما إذا أتى باللام فقال للعرس فانه لايشترط وصولها اليه بل الشرط أن تخرج له وحده أو مع غيره لأن حرف الغاية وهو إلى لم يوجد ووجه التفرقة بين اللام وإلى أن إلى أصل للغاية بخلاف اللام فان أصلها الملك فان تعذر يحمل على ما يقتضيه السياق من التعليل والانتهاء ومنها لو حلف بالطلاق ان بعثت فلاناً إلى بيت فلان وعلم أن المبعوث لم يمض فقيل لا تقع الطلاق لأنه يقتضى حصوله هناك والصحيح خلافه لأنه يصدق أن يقال بعثته فلم يمتثل ومنها لو وكل رجلا ببيع عين عشرة مؤجلة إلى يوم الخميس لم يدخل يوم الخميس فى الأجل ومنها لو حلف ليقضين حقه إلى رأس الشهر لم يدخل رأس الشهر فى اليمين بل يجب تقديم القضاء عليه وقيل يتعين قضاؤه عند رأس الشهر اه باقتصار (وقد تستعمل بمعنى مع الا أنه لايحمل على ذلك الا بدليل كقوله عز وجل وأيديكم الى المرافق) ودليل دخولها الاجماع قال ابن نجيم فى البحر الرائق قال الامام الشافعى رضى الله عنه فى الام لا نعلم مخالفا فى إيجاب دخول المرفقين فى الوضوء وهذا منه حكاية للاجماع اه فتكون الى بمعنى مع (وزعم قوم من أصحاب أبى حنيفة انه يستعمل فى معنى مع على سبيل الحقيقة) هذا القول لايعرف لأحد من الحنفية والمذكور فى كتبهم أن إلى الغاية اى دالة على ان مابعدها منتهى حكم ماقبلها قال فى المرآة وشرحها إلى لانتهاء الغاية فيحمل إلى على انتهاء الغاية إن احتمل صدر الكلام الانتهاء إلى الغاية كأجلت مالى عليك إلى شهر فان التأجيل يحتمل الانتهاء إلى شهر وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها تعلق إلى بمحذوف دل عليه الكلام ان أمكن تعلقه بذلك المحذوف كبعت إلى شهر فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاء إلى الغاية وقد أمكن تعلق قوله إلى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلا الثمن إلى شهر وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف يحمل إلى على تأخيره أى تأخير صدر الكلام إن احتمل الصدر التأخير كانت طالق إلى شهر ولا ينوى التنجيز ولا التأخير فإن نوى أحدهما فذاك والا يقع بعد

مضى شهر صرفا للاصل إلى الايقاع احترازا عن الإلغاء وقال زفر يقع فى الحال لأن التأصيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لأن الطلاق لايقبله ثم إن تناول صدر الكلام الغاية تدخل الغاية فى المغيا سواء قارن الغاية بنفسها أى كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم كرأس السمكة فانه غاية وطرف لها فى نفس الأمر أو لا أى لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود كالمرافق فى قوله تعالى وأيديكم إلى المرافق فان اليد يتناول الابط كما فهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وقد جعلت المرافق غاية لها فى التكلم فتفيد إلى إذا كان ما قبلها متناولا للغاية اسقاط ما وراءها إن كان وراءها شيء، كالمرافق بخلاف الراس إذ ليس وراءه شيء لان الغاية قبل التكلم تدخل فى المغيا حينئذ قطعا فاذا دخله الى جاء الشك فى خروجها عنه ولا شك أن الخروج الذى هو ضد الدخول القطعى لايثبت بالشك وإن لم يتناول الصدر الغاية فلا تدخل الغاية تحت المغيا سواء قامت الغاية بنفسها كحائط البستان فان البستان لايتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم أو لا كالليل فى قوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل فان الصيام لا يتناول الليل إذ مطلقه ينصرف اليه الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل الليل غاية له فى التكلم فتفيد إلى إذا لم يكن ما قبلها متناولا للغاية مد الحكم إلى الغاية لادخولها فى المغيا لان الغاية قبل التكلم لم تدخل فى المغيا حينئذ قطعا فإذا دخلها إلى جاء الشك فى دخولها فيه ولا شك أن الدخول الذى هو ضد الخروج القطعى لا يثبت بالشك فان قيل القاعده الأولى تنتقض بقولنا قرأت الكتاب إلى باب القياس فانه يتناول باب القياس ولم يدخل فى المغيا وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقوله تعالى إلى المسجد الأقصى فان مطلق الاسراء لا يتناوله وقد دخل فى المغيا قلت عن الأول إن ماذكر تموه معدول به عن الأولى بقرينة التخيير فى ذكر الغاية أو الافتخار بذكر المغيا لأن مقام الافتخار يقتضى عده

من المغيا لو قرىء وعن الثانى أن دخوله فى المغيا ثبت بالأحاديث لا بموجب إلى فلا نقض اه واختار الكمال ابن الهمام أنه لا يفيد حتى وإلى سوى أن ما بعدهما ينتهى حكم ما قبلها ودخوله فى حكم ما قبله وعدم دخوله إنما هو بالدليل على ذلك فى موارد استعمالها ولا ينافى هذا المذهب الزام الدخول فى حتى عند عدم القرينة كما هو قول أكثر المحققين وعدم الزام الدخول فى إلى عند عدم القرينة كما هو قول أكثر المحققين أيضاً لأنه أى إلزام الدخول وعدمه إيجاب الحمل عند عدم القرينة للأكثرية فيهما حملا على الأغلب لا مدلولا لهما فيجب الحمل على الأغلب عند التردد لانتفاء القرينة اه (وهذا خطأ) قد علمت مذهب الحنفية بأجمعهم (لأنه لا خلاف أنه لو قال لفلان على من درهم إلى عشرة لم يلزمه الدرهم العاشر) هذه المسألة خلافية بين الإمام وصاحبيه وزفر فالإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول يدخل المبتدأ بالعرف ولا يدخل المنتهى لأنها غاية مد إذ لولاها لما تناول الإقرار العشرة وعندهما يلزمه عشرة لأن العشرة غاية والمعدوم لا يكون غاية لموجود وإلا وجد الشىء من دون غاية فلا بد من وجوده ووجوده إنما يكون لوجوبه لأنه دين فيجب العاشر لهذا الصارف عما هو أصل الغاية قلنا ليس العاشر غاية فى الخارج بل يكفى التعقل للتحديد وجعله غاية والحكم على ما هو محدود فى التعقل بلزومه فى الذمة فافهم وعند زفر يلزمه ثمانية لعدم دخول المبتدإ والمنتهى وحاجه الأصمعى وقال ما قولك فى رجل قال سنى ما بين ستين إلى سبعين أيكون ابن تسع سنين فتحير زفر وقد نسب إلى أبى حنيفة ما نسب إلى الأصمعى غير أنه قال له فى الالزام كم سنك فقال له زفر ما بين ستين إلى سبعين فقال أبو حنيفة سنك إذا تسع سنين وهذا بعيد إذ يبعد أن يجيب فيما بين واحدة إلى ثلاث ونحوه بذلك ثم يقال له كم سنك فيجيب بلفظ ما بين دون أن يقول خمسة وستين ونحوه مع ظهوره اه وقد ظهر بهذا ومما سبق أن مبنى دخول ما بعد إلى فيما قبلها وعدم دخوله ليس إلا لأن الصدر تناوله وورود الإلزام حينئذ إلا وقد عدّ جواباً فلم يكن ينقطع على أنه روى أنه قال عند إلزام الأصمعى سنى بين

فى مثل هذا والذى يتبادر فى وجه استحسانه فى قول الرجـــل سنى ما بين الستين إلى السبعين عرفاً فى إرادة الأقل من الأكثر والأكثر من الأقل ولا عرف فى الطلاق إذلم يتعارف التطليق بهذا أو لا يتناوله لأن إلى بمعنى مع حقيقة أو ليست بمعنى مع كما يظهر من استدلال المصنف على الحنفية ومبنى الدخول عند الصاحبين أن العاشر غاية لموجود والمعدوم لا يكون غاية لموجود وكذا مسئلة المرافق الدخول فيها مبنى على القاعدة المارة فلا وجه للإلزام المذكور (وكذا لو قال لامرأته أنت طالق من واحد إلى ثلاث لم تقع الطلقة الثالثة فدل على أنه للغاية) مسألة الطلاق المذكورة كمسئلة الإقرار السابقة فعند أبى حنيفة لا تقع الطلقة الثالثة لأن صدر الكلام لا يتناول الثالثة فيكون ذكرها لمد الحكم إليها وعندها تقع الثلاث لأنه جعل المشروع غاية فلا بد من وجوده ليصلح غاية لأن المعدوم لا يصلح غاية للموجود ووجوده بوقوعه وثبوته فليس عدم الدخول فيها والدخول مبنى على كون إلى بمعنى مع أو ليست بمعنى مع .

(فصل الواو للجمع والتشريك فى العطف) أى لمطلق الجمع ومعنى الاطلاق عـدم التعرض للترتيب وهو تأخر مدلوله زمانا وكما قال بعض الشافعية وعدم التعرض للمقارنة وهى الاجتماع زمانا كما روى عن الشافعى فى الجديد فى اشتراطها الولاء فى الوضوء لا التعرض لعدم الترتيب والمقارنة ومعنى الجمع أعم من أن يكون فى الثبوت كما فى جملتين لا محل لهما من الاعراب نحو قام زيد وقعد عمرو أو فى الحكم نحو قام زيد وعمرو أو فى ذات نحو قام وقعد زيد بلا دلالة على ترتيب ولا مقارنة وتقييد المصنف بقوله فى العطف يفيدان الواو واو العطف فيخرج واو مع واو الحال فإنهما على المعية بلا شك قال فى مسلم الثبوت وشرحه فى الاستدلال على أن الواو لمطلق الجمع لنا النقل عن أئمة اللغة أنها للجمع المطلق ومنهم سيبويه وقد تكرر منه حتى نقل الاجماع منهم والناقل للاجماع السيرافى والسهيلى والفارسى ونوقش فيه بأنه قد خالف ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينورى كذا فى بعض

شروح المنهاج ولهذا أورده المصنف بصيغة المجهول ولعل الناقل أراد اجماع الأكثر وعدم الاعتداد بخلاف من خالف لكون الأمر جليا غير قابل للنقاش فتأمل ولنا أيضا عدم صحتها فى الجزاء ولو كانت للترتيب لصحت كالفاء فانها لما كانت للترتيب صحت فى الجزاء واستدل على المختار أيضا بلزوم التناقض فى تقديم السجود على قول حطة كما فى سورة البقرة وإذ قلنا ادخلوا هذه القريه فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وبالعكس أى تقديم الحطة على السجود كما فى سورة الأعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا مع اتحاد القصة فى السورتين فلو كان الواو للترتيب لزم الخلف قطعا وبامتناع تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله أى استدل بامتناع هذين التركيبين على تقدير كون الواو للترتيب والالزم التضاد وهما صحيحان قطعا قالوا وليس للترتيب بل للجمع المطلق اه (وقال بعض اصحابنا هى للترتيب) خاصة ونقل واشتهر عن الشافعية ونسب الى الشافعى لكن الإمام فخر الدين الرازى شدد النكير عليه ونسب هذا القول الى الإمام ابى حنيفة كما ينسب اليهما المعية لقوله فى ان دخلت الدار فطالق وطالق وطالق لغير المدخولة تبين بواحدة اى بطلقة واحدة ويلغو اثنتان عنده وعندهما تبين بثلاث فتوهم ان الخلاف فى هذا الفرع بناء على ذلك الخلاف فى الواو فعنده لما كانت للترتيب تعلقت الطلقات الثلاث مرتبة فوقعت كذلك والمحل اذ هو غير صالح لوقوع المرتبات من الطلقات بانت بالأولى فقط ولغت البواقى وعندهما لما كانت الواو للمعية تعلقت بالكل معاً فوقعت كذلك لصلوح المحل لغير المرتبات وليس الأمر كذلك بل لاخلاف فى أنه للجمع المطلق فلايصح هذا البناء بل إنما اختلفوا فى هذا الفرع لأن موجب العطف عنده تعلق المتأخر بواسطة المتقدم أى المعطوف فيثبت الترتيب فى التعلق فينزلن مرتبات كذلك لأن المعلق بالشرط يتنجز عنده على نحو ما تعلق به فإذن موجب هذا الكلام الوقوع مرتبا ولادخل للواو فبقيت كذلك بعد وجود الشرط والحاصل أن موجب هذا الكلام العطف بالواو ولا دخل

فيه لكون الواو للترتيب وقالا المتعلق وإن كان مرتبا لكن قد اشترك فى التعلق ولا ترتيب فى المتعلق والنزول بعد الاشتراك فى التعلق فتنزل الطلقات دفعة وإنما يلزم الترتيب فى الوقوع لو كان فى المتعلق وليس كذلك فإن التعلق مرتب لاغـــير اه كذا فى مسلم الثبوت وشرحه واستدل القائلون بأنها للترتيب بقوله تعالى اركعوا واسجدوا وجب الترتيب بينهما مع العطف بالواو فعلم أنه للترتيب قلنا لانسلم فهم الترتيب من هذه الآية الكريمة بل فهم فى قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتمونى أصلى ومن حديث الأعرابى المسيء صلاته قالوا ثانيا قال الله تعالى إن الصفا والمروة من شعائر الله مع أن الترتيب بينهما واجب وفهم من الواو كيف وقد قال عليه الصلاة والسلام إبدءوا بما بدأ الله به قلنا إنه مفيد لنا لا أنه علينا وإنما يكون علينا لو فهم من الآية الكريمة وليس الأمر كذلك بل فهم من الحديث ولو كان الواو للترتيب لما احتاجوا فيه إلى السنة على أنه لو سلم الترتيب فلا يصح ههنا كيف ولا ترتيب فى الشعائر فلا يصح الاستدلال بشيء لا يصح فيه الترتيب قالوا ثالثا أمره للخطيب قل ومن يعص الله ورسوله عند ما خطب ومن يعصهما وعاتبه عليه وقال بئس الخطيب أنت فلو لم يكن للترتيب فلا معنى للعتاب على الاتيان بصيغة التنبيه والأمر بإيثار الواو العاطف قلنا لانسلم أن العتاب كان لفقدان الترتيب المفهوم فى العاطف بل للتعظيم كيف وفى الافراد تعظيم وتهويل فلذا أمره به ويدل على أن الأمر بالافراد للتعظيم لا للترتيب أن معصيتهما لا ترتيب فيها فإن معصية الرسول هو بعينه معصية الله فلا وجه للترتيب قالوا رابعا إنكارهم على ابن عباس تقديم العمرة على الحج فى القرآن بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله فقد فهموا الترتيب مع الواو قلنا لم يكن إنكارهم لفهم تقديم الحج على العمرة بل ذلك لأن الواو للأعم من تقديم العمرة أو تقديم الحج أى الجمع المطلق فتعين تقديم العمرة بحكم هذا كذا فى مسلم الثبوت وشرحه (وهذا خطأ لأنه لو كان للترتيب لما جاز أن يستعمل فيه لفظ المقارنة وهو أن تقول جاء زيد وعمرو معاً) لكنه جاز أن

تقول ذلك فعلم أنه ليس للترتيب (كما لايجوز أن يقال جاء فى زيد ثم عمرو معا) ولأنه لو كان للترتيب للزم التكرار فى مثل جاء زيد وعمرو بعده ولكن لايعد هذا تكرارا فعلم أنه ليس للترتيب (وتدخل) الواو (بمعنى رب فى ابتداء الكلام كقوله ومهمه مغبرة أرجاؤه أى ورب مهمه وفى القسم تقوم مقام الباء تقول والله بمعنى بالله) قال فى التمهيد اختلفوا فى الواو العاطفة هل تفيد الترتيب على ثلاثة مذاهب أحدهما أنها تدل على الترتيب وهو مذهب جماعة من الكوفيين وبعض البصرين ونقله صاحب التتمة فى كتاب الطلاق عن بعض أصحابنا وبالغ الماوردى فى الوضوء فى الحاوى فنقله عن الاخنش وجمهور أصحابنا واختار الشيخ أبو اسحاق فى التبصرة والثانى أنها تدل على المعية ونقله إمام الحرمين عن الحنفية والثالث وهو المعروف أنها لاتدل على معية ولا ترتيب ثم قال واعلم أن هذا القول الثالث يعبر عنه بأنها لمطلق الجمع ولا يصح التعبير عنه بالجمع المطلق لأن المطلق هو الذى لم يفيد بشىء فتدخل فيه صورة وهى قولنا مثلا قام زيد وعمرو ولا يدخل فيه المقيد بالمعية ولا بالتقديم ولا بالتأخير لخروجها بالتقييد عن الاطلاق وأما مطلق الجمع فمعناه أى جمع كان وحينئذ فتدخل فيه الأربعة المذكورة وهذا فرق لطيف غريب لم أر من نبه عليه إذا علمت ذلك فالمسئلة فروع الأول إذا قال لزوجته إن دخلت الدار وكلمت زيدا فأنت طالق فلا بد منهما ولا فرق بين أن يتقدم الكلام على الدخول أو يتأخر وأشار فى التتمة إلى وجه فى اشتراط تقديم المذكور أولا تفريعا على أن الواو تقتضى الترتيب الثانى إذا قال فى مرض موته اعتقت زيدا وعمر وضاق الثلث عنهما فان قلنا بالترتيب تعين الأول وإن قلنا بعدم الترتيب تخرج على القولين فيما إذا قال لامرأته قبل الدخول أنت طالق وطالق الجديد وقوع واحدة والقديم وقوع اثنتين على هذا فيقرع بينهما اه وتمام التفريع فيه .

﴿ فصل والفاء للتعقيب ﴾ وهو أن يكون المعطوف بها متصلا بلا مهلة نحو أماته فأقبره وتعقيب كل شىء بحسبه الاترى أنه يقال تزوج فلان فولد

له إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل وان كانت مدة متطاولة ودخل البصرة فبغداد اذا لم يقم فى البصرة ولا بين البلدين (والترتيب) المعنوى وهو أن يكون المعطوف بها لاحقاً كقوله تعالى خلقك فسواك وقد تكون للترتيب الذكرى والمراد به أن يكون وقوع المعطوف بها بعد المعطوف عليه بحسب الذكر لفظاً لا ان معنى الثانى وقع بعد زمان الأول وأكثر ما يكون ذلك فى عطف مفصل على مجمل نحو فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة واعترض على الأول وهو التعقيب بقوله تعالى الذى أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى أى يابساً أسود والجواب من وجهين أحدهما أن جملة فجعله غثاء معطوفة على جملة محذوفة وان التقدير فمضت مدة فجعله غثاء والثانى بأن الفاء نائب عن ثم والمعنى ثم جعله غثاء كما جاء عكسه وهو نيابة ثم عن الفاء كقوله جرى فى الأنابيب ثم اضطرب أى فاضطرب واعترض على المعنى الثانى وهو الترتيب المعنوى بقوله تعالى اهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً فان الهلاك متأخر عن مجىء البأس فى المعنى وهو متقدم فى التلاوة وذلك ينافى الترتيب قاله الفراء واعترض بنحو توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه فان غسل الأعضاء الأربعة متقدم فى المعنى ومتأخر فى الحديث فلو كانت الفاء للترتيب لما حسن ذلك والجواب من وجهين أحدهما ان المعنى على اضمار الإرادة والتقدير أردنا اهلاكها فجاءها بأسنا فمجىء البأس مترتب على الإرادة واراد الوضوء فغسل وجهه الى آخره فغسل الأعضاء الأربعة مترتب على ارادة الوضوء الثانى ان الفاء فيهما للترتيب الذكرى لا المعنوى والحاصل ان الجمهور يقولون بافادتها الترتيب مطلقاً والفراء يمنع ذلك مطلقاً وقال الجرمى لا تفيد الترتيب فى البقاع ولا فى الأمطار بدليل بين الدخول فحومل وقولهم مطرنا مكان كذا فمكان كذا اذا كان وقوع المطر فيهما فى وقت واحد اه (نقول جاء زيد فعمرو ومعناه جاءنى عمرو عقب زيد أو اذا دخلت السوق فاشتر كذا يقتضى ذلك عقب الدخول) وقد تقدم ان تعقيب كل شىء بحسبه وللمسئلة فروع الأول اذا قال ان دخلت الدار فكلمت زيدا **فأنت طالق**

فيشترط فى الوقوع تقديم الدخول على الكلام كما جزم به الرافعى فى الطرف السابع من تعليق الطلاق الثانى اذا قال السيد لعبده اذا مت فشئت أى بالفاء وضم التاء من شئت فأنت حر فانه لغو لاستحالة مشيئته بعد الموت فيفوت الترتيب كذا ذكره الرافعى فى أثناء التدبير ولقائل أن يقول اذا تعذرت الحقيقة فلم لايحمل على المجاز وهو استعمال الفاء موضع الواو وحينئذ تعتبر المشيئة قبل الموت وآخر كلام الرافعى يشعر به الثالث اذا عبر السيد بقوله اذا مت فشئت كما ذكرناه إلا أنه فتح التاء من شئت أو قال إن وقع كذا فأنت حر ففى اشتراط الاتصال وجهان حكاهما الرافعى فى موضعين من كتاب التدبير وقال الأصح هو الاشتراط ومقتضى ذلك حرمانها فى الطلاق والوكالة كقوله مع هذا فهذا وغير ذلك من الأبواب الرابع إذا قال بعتك بدرهم فدرهم انعقد البيع بدرهمين فى قياس المذكور فى الطلاق لأن كلا منهما إنشاء كذا نقله الرافعى فى كتاب الاقرار عن أبى العباس الرويانى اه من التمهيد ﴿ فصل وثم للترتيب مع المهلة والتراخى ﴾ على الأصح فيهما نحو أماته فأقبره ثم إذا شاء أنشره ، تقول جاءنى زيد ثم عمرو يقتضى أن يكون بعده بفصل وزعم قوم أنها لاتفيد الترتيب تمسكا بنحو قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها فى الزمن واجيب بأن ثم فيها بمعنى الواو بدليل هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها فى الأعراف والقصة واحدة وقد توضع ثم موضع الفاء كقوله جرى فى الأنابيب ثم اضطرب وفى التمهيد وفروع المسئلة كثيرة فمنها ما إذا قال لوكيله بع هذا ثم هذا ونحو ذلك ومنها فى الوقف إذا قال وقفت على زيد ثم عمرو وقال أوصيت إلى زيد ثم إلى عمرو فلابد من الترتيب وقياس كونها للانفصال أن لا يصح تصرف الوكيل والوصى متصلا بولائه الأول وأن يكون الوقف منقطعاً فى لحظة وذهب أبو عاصم العبادى إلى أنها لا تقتضى الترتيب نقله عنه القاضى الحسن فى فتاويه ومنها ما هو مخالف لهذه القاعدة لو قال لوكيله طلق زوجتى ثم خذ مالى منها جاز تقديم قبض المال لأنه زيادة خير كذا ذكره الرافعى قبيل

كتاب الخلع ومنها ما لو قال لعبده إن صمت يوماً ثم يوماً آخر فأنت حر فالقياس أنه لايكفى اليوم الذى بعد الأول لأنه متصل به إذ الليل لا يقبل الصوم فلابد من الفصل بيوم لما ذكرناه ولتميز ثم عن الواو اه ﴿ فصل وأم للاستفهام تقول أكلت أولا ؟ وتدخل بمعنى أو تقول سواء أحسنت أو لم تحسن ﴾ أم على ضربين منقطعة ومتصلة وهى المسبوقة إما بهمزة التسوية سواء وجدت لفظة سواء أم لا والمسبوقة بهمزة التسوية هى الداخلة على جملة بحيث تكون الهمزة مع الجملة فى كل المصدر وتكون الجملة المسبوقة بهمزة التسوية هى والجملة المعطوفة عليها فعلين نحو سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم أو اسمين نحو قوله :

ولست أبالى بعد فقدى مالكا أموتى نادى أم هو الآن واقع

أو مختلفتين نحو سواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون ونحو ما أبالى أزيد قاعد أم قام وإما مسبوقة بهمزة يطلب بها وبأم التعيين لأحد الشيئين بحكم معلوم الثبوت فاذا قيل أزيد عندك أم عمرو قيل فى الجواب زيد أو عمرو ولا يقال نعم لعدم التعيين وتقع أم المسبوقة بهمزة التعيين بين مفردين وجملتين فعليتين أو اسميتين وإنما سميت متصلة لأن ما قبلها وما بعدها لايستغنى أحدهما عن الآخر وقيل لأنها اتصلت بالهمزة حتى صارتا فى إفادة الاستفهام بمثابة كلمة واحدة وتسمى أيضاً فى النوعين معادلة لمعادلة الهمزة فى إفادة التسوية فى النوع والاستفهام فى النوع الثانى ويفترق النوعان من أربعة وجوه أولها وثانيها أن الواقعة بعد همزة التسوية لا تستحق جواباً لأن المعنى فيها ليس على الاستفهام وإنما الكلام قابل للتصديق والتكذيب لأنه خبر وثالثها ورابعها أن الواقعة بعد همزة التسوية لا تقع إلا بين جملتين وان الجملتين لا يكونان معها إلا فى تأويل مفردين كما مر وليست تلك كذلك وأم المنقطعة هى التى لم تسبق باستفهام ولا تسوية أصلا بل بالخبر المحض نحو قوله تعالى لاريب فيه من رب العالمين أم يقولون افتراه أو تسبق باستفهام بغير الهمزة نحو هل يستوى الأعمى والبصير أم هل تستوى الظلمات والنور

أو تسبق بهمزة لغير التسوية وطلب التعيين كالإنكار والنفي فى ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد كالتقرير أى جعل الشيء مقرراً ثابتاً نحو أفى قلوبهم مرض أم ارتابوا فهى فى جميع ذلك منقطعة بمعنى بل لأنه يكفى فى صحة الكلام أحد المذكورين معها لانقطاع كل عن الآخر اه

﴿فصل وتدخل أو للشك﴾ من المتكلم (فى الخبر تقول كلمنى زيد أو عمرو) إذا شككت فى المكلم لك منهما حتى احتمل كل واحد منهما أن يكون هو المكلم لك الا إنها إذا استعملت فى الايجاب والأوامر والنواهى لم توجب شكا لأن الشك إنما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك إنما يكون فى الاخبارات فاما الانشآت فلا يتصور فيها شك ولا التباس لانهما إثبات حكم مبتدإ ولذا (قال وتدخل للتخيير فى الأمرين فأكثر كقوله تعالى) فكفارته (إطعام عشرة مساكين من أوسط ماتطعمون أهليكم أو كسوتهم) وكقوله تعالى فى كفارة الحلق ففدية من صيام أو صدقة أو نسك وكقوله تعالى فى جزاء الصيد فجزاء مثل ماقتل من النعم الآية فالواجب فى هذه الآيات وأمثالها واحد من الجملة غير معين والمكلف مخير فى تعيين واحد منها فعلا لا قولا يتعين فى ضمن الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجباً مخيرا وذهبت شرذمة من فقهاء العراقيين والمعتزلة الى ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل أحدها سقط وجوب باقيها ثم إنه إذا أتى بالكل كان الواجب واحد منها عند الجمهور وهو الذى كان أعلاها قيمة ولو ترك الكل كان معاقبا على ادناها لان الفرض يسقط بالادنى واختلف المخالفون فى ذلك فعامتهم وافقونا فكان الخلاف لفظيا لا معنويا كما قال أبو الحسين البصيرى انهم يعنون بوجوب الجميع انه لا يجوز الاخلاف بجميعها ولا يجب الإتيان بجميعها وللمكلف اختيار أى واحد بعينه وهو بعينه مذهب الفقهاء وقال بعضهم معناه أنه إذا أتى بالجميع يثاب ثواب الجميع على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا كان الخلاف معنويا (وقال بعضهم تدخل أو فى النهى للجمع) اعلم أن حكم أو على عكس حكم الواو فتعم فى النفى دون الاثبات وذلك لانها لواحد

من الأمرين أو الأمور ونفى المبهم لا يكون بنفى جميع الأفراد عرفا وان جاز عقلا نفيه فى ضمن النفى عن البعض واما الواو فانها تعم الاثبات دون النفى لانها للجمع والنفى سلبه فيكون لسلب الاجتماع فلا يكون سلبا كليا الا لقرينة حالية نحو لاترتكب الزنا وأكل مال اليتيم أى لاتفعل واحدا منهما أو مقالية نحو ماجاءنى من زيد ولا عمر وبزيادة لا فيكون حينئذ للسلب الكلى مثل أو (والأول أصح لأن النهى أمر بالترك كالأمر أمر بالفعل فاذا لم يقتض أو (الجمع فى الأمر لم يقتض) الجمع (فى النهى) وفيه أن هذا قياس مع الفارق فإنها للأحد المبهم ففى الاثبات يتحقق الأحد المبهم فى ضمن فرد معين وفى النفى لاينتفى الأحد المبهم إلا بانتفاء جميع الأفراد لأنها لنفى الأحد المبهم قال فى المرقاة وشرحها وتفيد أو العموم إذا استعملت فى سياق النفى وما بمعناه كالنهى لفظا نحو ماجاء زيد أو عمرو أى لاهذا ولا ذاك ونحوه ولا تطع منهم آثما أو كفورا أى لاهذا ولا ذاك فيمتثل بان لايطيعهما أصلا لا بأن يطيع واحدا منهما فقط أو معنى بان تقع فى اليمين المثبت نحو إن فعلت هذا أو هذا بمعنى لا أفعل شيئا منهما أو فى الاستفهام الإنكارى نحو أفعلت هذا أو هذا بمعنى مافعلت شيئا منهما والسر فى إفادتها العموم ههنا أنها لأحد الأمرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لايتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا معناه ولا تطع أحدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى فيعم وكذا ماجاءنى زيد أو عمرو فإن معناه ماجاءنى أحد منهما بخلاف الواو فانها لنفى العموم حتى إذا قال لا أفعل هذا أو هذا يحنث بفعل أحدهما وإذا قال هذا أو هذا يحنث بفعلهما لا بعمل أحدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض إلا لقرينة حالية أو مقالية تمنع كلمة أو عن حملها على العموم فتدل على أنها لإيقاع أحد النفيين وحينئذ تفيد عدم الشمول اهـ .

﴿ فصل والباء تدخل للإلصاق ﴾ أى تعليق الشىء بالشىء وإيصاله به وهو أصل معانيها قال سيبويه وإنما هى للالصاق والاختلاط وما اتسع من هذا الكلام فهذا أصله اهـ . ولهذا قالت المغاربة انها لاتنفك عنه **إلا انها قد**

تتجرد له وقد يدخلها مع ذلك معنى آخر اه . ثم ما هو حقيقي كأمسكت بزيد إذا قبضت على جسمه أو ما يحبسه من ثوب أو غيره أو مجازى كمررت بزيدفان فيه الصاق المرور بمكان يقرب من زيد لا بزيد نفسه واستظهر الدماميني أنها فى قبض الثوب مجاز كالمرور فقال الشمنى لا يليق باللغة هذا التدقيق فماسك ثوب زيد يقال له فى اللغة ماسك زيدا بخلاف المرور (كقولك مررت بزيد) أى ألصقت مرورى بمكان يقرب منه زيد (وكتبت بالقلم) وقطعت بالسكين وتسمى باء الاستعانة وهى الداخلة على آلة الفعل فلذا تسمى باء الآلة ومعنى الالصاق لايفارقها لالصاقك الكتابة بالقلم (وتدخل الباء للتبعيض كقولك مسحت بالرأس) أى ببعضه والتبعيض أثبته الأصمعى والعتبي وابن مالك قيل والكوفيون واستدلوا على ذلك بقوله شربن بماء البحر ثم ترفعت وقوله شربت بماء الدحرضين وقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله وقد استدل بعض الشافعية على أن مسح بعض الرأس فرض بأن الباء فى قوله تعالى وامسحوا برءوسكم للتبعيض قالوا فلذا اكتفينا بالبعض قال الجمال الاسنوى وهذه المسئلة تكلم فيها الأصوليون اعتقادا منهم أن الشافعى إنما اكتفى بمسح بعض الرأس لأجل الباء وليس كذلك والحق أن مسح الرأس حقيقة فيما ينطلق عليه اسم المسح وهو القدر المشترك بين الكل والبعض لأن هذا التركيب تارة يأتى لمسح الكل وهو واضح وتارة يأتى لمسح البعض كما يقال مسحت يدى برأس اليتيم وإن لم يمسح منها إلا البعض فان جعلناه حقيقة فى كل منهما لزم الاشتراك وإن جعلناه حقيقة فى أحدهما فقط لزم المجاز فى الآخر فنجعله حقيقة فى القدر المشترك دفعاً للمحذورين قال فى المحصول وهذا قول الشافعى اه (وقال بعض أصحاب أبى حنيفة لاتدخل الباء للتبعيض وأجاب الحنفية بأنه وإن كان طائفة من متأخرى النحويين كالفارسى والعتبي وابن مالك ادعوا التبعيض فى نحو شربن بماء البحر ثم ترفعت لكن قال ابن جنى فى سر الصناعة لا يعرفه أصحابنا وردوه بأنه شهادة على النفى فلا تقبل وأجابوا عن ذلك بأن الشهادة على النفى على ثلاثة أقسام معلومة نحو العرب

لم تنصب الفاعل وظنية عن استقراء صحيح نحو ليس فى كلام العرب اسم متمكن آخره واو لازمة قبلها ضمة وشائعة غير منحصرة نحو لم يطلق زيد امرأته من غير دليل فهذا الأخير هو المردود بخلاف الأول والثانى وكلام ابن جنى من الثانى لأنه شديد الاطلاع على لسان العرب وحكى الكمال انكاره عن محقق العربية وان الباء فى مثل شربن بماء البحر زائدة وان زيادتها استعمال كثير متحقق والحاصل أن كونها للتبعيض ضعيف للخلاف القوى فى كونها له ولأن معناها الإلصاق المجمع عليه ممكن كما هو ظاهر ومن ثم قال الزمخشرى المعنى ألصقوا المسح بالرأس فيلزم كونه المراد بها هنا ويثبت التبعيض اتفاقياً لعدم استيعاب الملصق الذى هو آلة المسح عادة وهى اليد الملصق به وهو الرأس فيكون التبعيض اللازم للالصاق ما بقدر آلة المسح التى هى اليد لأن التبعيض إنما جاء ضرورة استيعابها وهى الآلة غالبا كالربع فلزوم الربع كما هو ظاهر مذهب الحنفية لا للإجمال ولا للإطلاق مطلقاً وكون الربع الناصية وهى المقدم من الرأس أفضل لفعله صلى الله عليه وسلم (وهذا) أى قول بعض الحنفية الباء لاتدخل للتبعيض (غير صحيح لأنهم أجمعوا على الفرق بين قوله) أى قول القائل (اخذت قميصه وبين قوله أخذت بقميصه فعقلوا من الأول أخذ جميعه ومن الثانى الأخذ ببعضه فدل على ما قلناه) والجواب انهم إنما عقلوا من الأول أخذ جميعه لأنه فى حال عدم تلبسه به وهو ممكن وعقلوا من الثانى أخذ بعضه لأنه فى حال تلبسه به وأخذ جميعه فى هذه الحالة غير معقول وغير متصور فالتبعيض معلوم عقلا لا مدلولا للباء قال الكمال ابن الهمام والباء فى قوله شربن بماء البحر زائدة وكونها زائدة استعمال محقق كما يشهد به التتبع وإفادة البعضية لم تثبت بعد معنى مستقلا لها فالحمل على الزيادة أولى مع أنه لا دليل على البعضية إذ المتحقق علم البعضية ولا يتوقف علمها على الباء لعقلية أن الناقة لم تشرب كل ماء الدحرضين ولا استغرقن أى سحب البحر قال ابن امير حاج وهذا مما يمنع الحمل على الزيادة وإن كانت الزيادة كثيرة فى المفعول به لا سيما وهى غير مقيسة والمختار أن ما أمكن

تخريجه على غير الزيادة لايحكم فيه بالزيادة فلاجرم ان قال ابن مالك والأجود تضمين شربن معنى روين وقد أنكر كونها للتبعيض امام الحرمين ﴿ فصل واللام تقتضى التمليك وقال بعض أصحاب أبى حنيفة رحمه الله تقتضى الاختصاص دون الملك وهذا غير صحيح ﴾ من أجل هذا قال الشافعى رحمه الله تعالى لايجوز دفع الزكاة إلا إلى ثمانية أصناف من كل صنف ثلاثة أنفس إلا العامل قال ذلك فى جميع الصدقات كصدقة الفطر وخمس الركاز وذلك ان الله أضاف جميع الصدقات إليهم بلام التمليك وأشرك بينهم بواو التشريك فدل ذلك على أنه مملوك لهم مشترك بينهم وقد ذكرهم بلفظ الجمع وأقله ثلاث فاقتضى أن يكون من كل جنس ثلاثة وإن كان محلى باللام لأن الجنس هنا غير ممكن فيه الاستغراق فتبقى الجمعية على حالها قال فى فتح القدير قلت حقيقة اللام الاختصاص الذى هو المعنى الكلى الثابت فى ضمن الخصوصيات من الملك والاستحقاق وقد يكون مجرداً فحاصل التركيب إضافة الصدقات العام الشامل لكل صدقة متصدق إلى الأصناف العام كل منها الشامل لكل فرد فرد بمعنى أنهم أجمعين أخص بها وهذا لا يقتضى لزوم كون كل صدقة واحدة تنقسم على أفراد كل صنف غير أنه استحال ذلك فلزم أقل الجمع منه بل إن الصدقات كلها للجميع أعم من كون كل صدقة صدقة لكل فرد فرد ولو أمكن أن كل صدقة جزئية لطائفة أو لواحد وأما على اعتبار أن الجمع إذا قوبل بالجمع أفاد من حيث الاستعمال العربى انقسام الآحاد على الآحاد نحو جعلوا أصابعهم فى آذانهم وركب القوم دوابهم فالإشكال أبعد حينئذ إذ يفيده أن كل صدقة لواحد وعلى هذا الوجه لا حاجة إلى نفى أنها للاستحقاق بل مع كونها له يجىء هذا الوجه فلا يفيد الجمع من كل صنف إلا أنهم صرحوا بأن المستحق هو الله سبحانه غير أنه أمر بصرف استحقاقه إليهم على إثبات الخيار للمالك فى تعيين من يصرفه إليه فلا تثبت حقيقة الاستحقاق لواحد إلا بالصرف إليه إذ قبله لا تعين له ولا استحقاق إلا لمعين وجبر الإمام لقوم علم أنهم لا يؤدون الزكاة على إعطاء الفقراء ليس إلا للخروج عن حق الله

تعالى لا لحقهم ثم روينا المروى عن أصحابه نحو ما ذهبنا إليه رواه البيهقى عن ابن عباس وابن أبى شيبة عن عمر انتهى المقصود منه وتمام الاستدلال فيه (لأنه لا خلاف أنه لو قال هذه الدار لزيد اقتضى أنها ملكه فدل على أن ذلك مقتضاه) ولو قيل اقتضى انها مختصة به على جهة الملكية له لا مانع منه لأن كل مالك مختص بملكه وفى شرح الزيلعى وتكون للاختصاص وهو أصلها واستعمالها فى الملك لما فيه من الاختصاص ولهذا لم يذكر الزمخشرى فى المفصل غير الاختصاص أى لعمومه انتهى (وتدخل أيضاً للتعليل كقوله عز وجل لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) أى معذرة يعتذرون بها قائلين لولا أرسلت إلينا رسولا فيبين لنا شرائعك ويعلمنا مالم نكن نعلم من أحكامك لقصور القوى البشرية عن إدراك جزئيات المصالح وعجز أكثر الناس عن إدراك كلياتها فالآية ظاهرة فى أنه لا بد من الشرع وارسال الرسل وان العقل لايغنى عن ذلك وزعم المعتزلة أن العقل كاف وان ارسال الرسل انما هو للتنبيه عن سنة الغفلة التى تعترى الإنسان من دون اختيار فمعنى الآية عندهم لئلا يبقى للناس على الله حجة وتسمية ما يقال عند ترك الارسال حجة مع استحالة أن يكون لأحد عليه سبحانه وتعالى حجة بتنزيل المعذرة فى القبول عنده تعالى بمقتضى كرمه ولطفه منزلة الحجة القاطعة التى لامرد لها فلا يبطل قول أهل السنة أنه لا اعتراض لأحد على الله تعالى فى فعل من أفعاله بل له سبحانه أن يفعل بمن شاء ما شاء اه (وقد تدخل للغاية فيه والصيرورة كقوله عز وجل فالتقطه آل فرعون ليكون عدواً لهم وحزناً) اعلم أن علة الشىء الغائية هى التى تحمل على تحصيله لتحصل بعد حصوله وذلك كمحبة موسى لآل فرعون وتبنيهم له أى اتخاذهم له ابناً يفرحون به فلما كان الحاصل بعد فعلهم ضد ذلك من العداوة والحزن شبه ذلك بالعلة الغائية بجامع ترتب كل على الالتقاط وان كان الترتب فى العلة الغائية رجائياً وفى العداوة فعلياً ففيه استعارة وتقديرها أن تقول شبه ترتب مطلق عداوة وحزن بترتب علته الغائية عليه بجامع مطلق الترتب فى كل فسرى التشبيه

للجزئيات ثم استعير ترتب العلة الغائية على الالتقاط لترتب العدواة والحزن
عليه ثم استعمل فى المشبه اللام الموضوعة للمشبه به اعنى ترتب علة الالتقاط
الغائية عليه فجرت الاستعارة أولا فى العلية والفرضية وتبعتها فى اللام وتسمى
هذه اللام لام العاقبة والصيرورة (وعلى) للاستعلاء وهو إما على المجرور
وهو الغالب نحو وعليها وعلى الفلك تحملون أوعلى مايقرب منه نحو أوأجد
على النار هدى أى أو أجد على مكان يقرب من النار هدى أى شخصا يهدينى
إلى الطريق والأول حقيقى والثانى مجازى وكذا القوى أيضاً مجازى على طريق
التشبيه كما فى الرضى نحو عليه دين كما يقال ركبه دين كانه يحمل ثقل الدين على
عنقه أو على ظهره ومنه على قضاء الصلاة وعليه القصاص لأن الحقوق كانها
راكبة عليه وإليه أشار بقوله (للايجاب) لأن الواجب مستعل (كقوله
لفلان على كذا ومعناه واجب) والدين يعلو المكلف معنى يقال ركبه دين إذا
علاه وهو معنى لزومه وأما قوله تعالى على الله توكلت وعلى الله فتوكلوا إنى
توكلت على الله فقال الكمال اللائق بالأدب عدم التعبير بالاستعلاء أو أن يقال
معناه لزوم التفويض إلى الله فمعنى توكلت على الله لزمت تفويض أمرى اليه وتأتى
للمصاحبة كمع نحو وآتى المال على حبه أى مع حبه وللمجاوزة كعن نحو رضيت
عليه أى عنه وللتعليل نحو ولتكبروا الله على ماهداكم أى لهدايته إياكم
وللظرفية كفى نحو ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها أى وقت غفلتهم
وغيرذلك (وفى للظرف تقول على تمر فى جراب معناه ان ذلك فيه) وفى تحرير
الأصول وشرحه التحبير مسئلة فى للظرفية بأن يشتمل المجرور على تعلقه
اشتمالا مكانيا أو زمانيا حقيقة كالماء فى الكوز والصلاة فى يوم الجمعة فلزما أى
الظرف والمظروف فى غصبته ثوباً فى منديل لأنه امتد بغصب المظروف فى
ظرفه وغصب المظروف لا يتحقق بدون الظرف ومجاز كالدار فى يده
وهو فى نعمة جعلت يده ظرفا للدار لاختصاصها بها منفعة وتصرفا والنعمة
ظرفا لغمرها إياه وعم متعلقها من دخولها حال كونها مقدرة لا ملفوظة وهذا

العموم ثابث لغة للفرق لغة وعرفا بين صمت سنة وفى سنة فان الأول يفيد استيعاب السنة بالصوم والثانى يفيد وقوعه فيها وهو يصدق ببعض يوم منها إذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب ومما يرشد إلى هذا قوله تعالى إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا فى الحياة الدنيا ويوم القيامة ويوم يقوم الأشهاد فانه لا استيعاب فيما فيه الحرف وهو ثابت فيما لاحرف فيه والنكتة فيه ان نصرة الله إياهم فى العقبى دائمة بخلاف النصرة فى الدنيا فانها إنما هى فى أوقات لانها دار ابتلاء فلم يصدق قضاء فى نيته آخر النهار فى طالق غداً وصدق ديانة عند الكل وصدق فى طالق فى غد قضاء وديانة فى نيته آخر النهار عنده خلافا لهما فقالا يصدق ديانة لاغير لأنه وصفها بالطلاق فى جميعها الغد كالأول لان حذف لفظة فى مع إرادتها واثباتها سواء وحيث كان حذفها يفيد عموم الزمان فاثباتها كذلك ومن ثمة يقع فى إثباتها فى أول جزء من الغد عند عدم النية اتفاقا وله أن ذكرها يفيد وصل متعلقها بجزء من مدخولها أعم من كونه متصلا بجزء آخر أو كله أولا وإنما يعرف أحدهما من خارج لامدلول اللفظ فاذا نوى جزأ من الزمان خاصا فقد نوى حقيقة كلامه لأن ذلك الجزء من أفراد المتواطئ وانما يتعين أول أجزاء الغد مع عدم النية لعدم المزاحم لسبقه بخلاف ما إذا لم يذكر وحصل الفعل إلى الغد بنفسه فإن المفاد حينئذ العموم من اللغة قطعا فنية جزء معين فيه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه فلا يصدق قضاء وتنجز نحو طالق فى الدار والشمس لعدم صلاحية كل من الدار والشمس للاضافة اليه الا أن يراد فى دخولك الدار أو يراد الحل فى حال الدخول مجازا أو يراد به استعمالها فى المقارنة أى بمعنى مع فهو حينئذ كالتعليق توقفا اهـ .

وفى التمهيد فمن فروع المسئلة ما إذا قال لزوجته وهما فى مصر مثلا انت طالق فى مكة ففى الرافعى قبيل الرجعة عن البويطى أنها تطلق فى الحال وتبعه عليه فى الروضة وسببه أن المطلقة فى بلدة مطلقة فى باقى البلاد قال ولكن رأيت فى طبقات العبادى عن البويطى انها لا تطلق حتى تدخل مكة فان حمل الكلام على فائدة أولى من إلغائه ومنها إذا وكل أن يشترى له داراً فى هراة

مثلا فيكون الربض وهو الدور الخارجة عنه المتصلة بها داخلا فى هذا اللفظ فان أتى بالباء فقال بهراة فيشترى بالبلد إن كان بلديا وفى الرساتيق أى القرى التى حواليها ان كان رستاقياً ، وإن لم يعرف حاله فيشترى أيا شاء كذا قاله العبادى فى الزيادات ومنها ما إذا قال له على درهم فى دينار فهو كقوله له فى هذا العبد ألف كذا قاله الرافعى وحينئذ فيتجه فيه الأقسام المعروفة والشيخ فى التنبيه أوجب عليه درهما قال الا أن يريد معنى مع فيلزمه درهم ودينار وأقره عليه النووى فى تصحيحه ومنها إذا قال أنت طالق فى يوم كذا طلقت عند طلوع الفجر من ذلك لأن الظرفية قد تحققت وفى قول إنها تطلق عند غروب الشمس وقس على اليوم غيره من الأوقات المحددة كوقت الظهر والعصر ونحوهما فلو قال أردت بقولى فى شهر كذا أو يوم كذا ونحوه إنما هو الوسط أو الأخير دين ولا يقبل ظاهراً وقيل يقبل اه ﴿ فصل ومتى ظرف زمان ﴾ وهى لعموم الأزمنة فمن أحكامها أنه إذا قال أنت طالق متى شئت لا تقيدها المشيئة اليها بالمجلس فلهامشيئة الطلاق بعد المجلس لأنها باعتبار ابهامها تعم الأزمنة بخلاف إن شئت حيث يتقيد بالمجلس لأنه لا يقتضى عموم الأزمنة بل التفويض بمجرد المشيئة فاذا أعرضت وفقدت المشيئة فى المجلس بطل التفويض وفى روض الطالب وشرحه أسنى المطالب طلقى نفسك لزوجته أو أعتقى نفسك لأمته تمليك للطلاق والإعتاق لأنه يتعلق بفرضهما كالهبة لأنه توكيل وشرطه التكليف والتطليق فوراً لتضمنه القبول وهو على الفور لأن التمليك يقتضيه فلو أخرت بمقدار ما ينقطع به القبول عن الايجاب ثم طلقت لم يقع إلا إن قال متى شئت فلا يشترط الفور وإن اقتضى التمليك اشتراطه قال ابن الرفعة لأن الطلاق لما قبل التعليق سومح فى تمليكه

فصل واذ وإذا ظرف للزمان إلا أن إذ لما مضى تقول أنت طالق إذ دخلت الدار معناه فى الماضى) قال العلامة السيوطى فى جمع الجوامع فى النحو إذ للوقت الماضى وللمستقبل فى الأصح قال فى شرحه الجمع أصل وضعها أن تكون ظرفا للوقت الماضى وهل تقع للاستقبال قال الجمهور وقال جماعة منهم ابن

مالك نعم واستدلوا بقوله تعالى يومئذ تحدث أخبارها والجمهور جعلوا الآية ونحوها من باب ونفخ فى الصور أى من تنزيل المستقبل الواجب الوقوع منزلة ما قد وقع قال ابن هشام ويحتج لغيرهم بقوله تعالى فسوف يعلمون إذ الأغلال فى أعناقهم فان يعلمون مستقبل لفظاً ومعنى لدخول حرف التنفيس عليه وقد عمل فى إذ فيلزم أن يكون بمنزلة إذا اهـ وفى جمع الجوامع وللمستقبل فى الأصح نحو فسوف يعلمون إذ الأغلال فى أعناقهم وقيل ليست للمستقبل واستعمالها فيه فى هذه الآية لتحقق وقوعه كالماضى وثم للتعليل حرفا كاللام أو ظرفاً بمعنى وقت والتعليل مستفاد من قوة الكلام قولان نحو ضربت العبد اذا ساء أى لإساءته أو وقت اساءته فظاهر أن الضرب وقت الإساءة لأجلها وللمفاجأة بأن تكون بعد بينا أو بينما وفاقا لسيبويه حرفا كما اختاره ابن مالك وقيل ظرف مكان وقال أبو حيان ظرف زمان اهـ (وإذا للمستقبل تقول أنت طالق اذا دخلت الدار ومعنـــاه فى المستقبل) وفى جمع الجوامع وشرحه اذا للمفاجأة بأن تكون بين جملتين ثانيتهما ابتدائية حرفا وفاقاً للاخفش وابن مالك وقال المبرد وابن عصفور ظرف مكان والزجاج والزمخشرى ظرف زمان مثال ذلك خرجت فإذا زيد واقف أى فاجأ وقوفه خروجى أو مكانه أو زمانه ومن قدر على القولين الأخيرين فى ذلك المكان أو الزمان وقوفه اقتصر على بيان معنى الظرف وترك معنى المفاجأة وهل الفاء فيها زائدة لازمة أو عاطفة قولان وترد ظرفا للمستقبل مضمنة معنى الشرط غالبا فتجاب بما يصدر بالفاء نحو إذا جاء نصر الله الآية والجواب فسبح الخ وقد لا تتضمن معنى الشرط نحو آتيك إذا احمر البسرای وقت احمراره وندر مجيئها للماضى نحو وإذا رأوا تجارة أو لهوا الآية فإنها نزلت بعد الرؤية والانفضاض والحال نحو والليل إذا يغشى فان الغشيان مقارن لليل اهـ

(فصل وحتى تدخل للغاية) أى لإنتهاء ذى الغاية أو الإضافة لأدنى ملابسة أى للانتهاء بالغاية وإلا فالغاية بسيطة لا انتهاء لها وهى حينئذ إما جارة لإسم صريح (كقوله) تعالى سلام هى (حتى مطلع الفجر) أو مصدر مؤول

من أن والفعل نحو لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى أى إلى رجوعه (وتدخل للعطف كالواو لمطلق الجمع فلا تفيد الترتيب فيجوز مات كل أب لى حتى آدم بدليل قوله عليه الصلاة والسلام كل شيء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس إذ لايتأخر تعلق القضاء والقدر بهما عن غيرهما نعم تفيد ترتيب أجزاء ماقبلها ذهنا أى تدريجا من الأضعف إلى الأقوى وعكسه وإذا كان معطوفها مجروراً أوجب كما فى التسهيل إعادة الجار لئلا تلتبس بغير الجارة كاعتكفت فى الشهر حتى فى آخره بخلاف غير الآخر كعجبت من القوم حتى بنيهم (إلا أنه لايعطف بها إلا على وجه التعظيم أو التحقير نحو جاءنى الناس حتى السلطان وتقول فى التحقير كلمت الناس حتى العبيد) والحاصل أنها تكون إما عاطفة لرفيع أو دنىء نحو مات الناس حتى العلماء وقدم الحجاج حتى المشاة (وتدخل ليبتدأ بها الكلام) بأن تقع بعدها جملة اسمية (كقولك قام الناس حتى زيد قائم) وقوله حتى ماء دجلة أشكل أو فعلية نحو مرض فلان حتى لايرجونه وللتعليل نحو اسلم حتى تدخل الجنة أى لتدخلها وندر للاستثناء نحو

ليس العطاء من الفضول سماحة ... حتى تجود وما لديك قليل

أى إلى أن تجود وهو استثناء منقطع .

(فصل وإنما للحصر) (وهو جمع) أى قصر وحبس (الشيء) أى المسند اليه (فيما أشير إليه) وهو المسند اليه إن كان المقصور المسند أو المسند إن كان المقصور المسند إليه والمقصور عليه فى إنما يكون متأخراً (ونفيه عما سواه) والدليل على ذلك أمران أحدهما مركب من العقل والنقل وهو أن كلمة أن لاثبات الشيء وما لنفيه والأصل عدم التغير بالتركيب فيجب الجمع بينهما بقدر الإمكان وحينئذ فنقول لا جائز أن يجتمع النفي والإثبات على شيء واحد للزوم التناقض ولا أن يكون النفي راجعا إلى المذكور والاثبات للمسكوت عنه لأنه باطل بالاتفاق فيتعين العكس لأنه الممكن وهو المراد بالحصر وهذا ضعيف لأن المعروف عند النحويين أن

ماليست نافية بل زائدة كافة موطئة لدخول الفعل والثانى أن العرب الفصحاء قد استعملوها فى مواطن الحصر قال الأعشى :

ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العـــزة للكاثر

قال الجوهرى معناه أكثر عددا فإن مقصوده تفضيل عامر على علقمة ولست بفتح التاء كما ضبطه الجوهرى وغيره وقال الفرزدق :

أنا الزائد الحامى الزمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

وجه الاستدلال أن المقصود لا يحصل إلا بحصر العزة فى الكاثر وحصر الدفع فيه فدل على أنها للحصر وعورض بقوله تعالى إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم فإنه لو أفاد الحصر لكان من لم يحصل له الوجل لا يكون كذلك وجوابه أن المراد بالمؤمنين هم الكاملون فى الإيمان جمعا بين الأدلة كذا فى شرح المنهاج للأسنوى وفى جمع الجوامع وشرحه مسئلة إنما بالكسر قال الآمدى وأبو حيان كقول أبى حنيفة من جملة ما تقدم عنه لا يفيد الحصر لأنها أن المؤكدة وما الزائدة الكافة فلا تفيد النفى المشتمل عليه الحصر وعلى ذلك حديث مسلم إنما الربا فى النسيئة أى ربا الفضل ثابت اجماعا وإن تقدمه خلاف واستفادة النفى فى بعض المواضع من خارج كما فى إنما إلهكم الله فإنه سيق للرد على المخاطبين فى اعتقادهم إلهية غير الله وقال الشيخ أبو اسحاق الشيرازى والغزالى وصاحبه أبو الحسن الكيا لهراسى والإمام الرازى تفيد الحصر المشتمل على نفى الحكم عن غير المذكور نحو إنما قام زيد أى لا عمرو أو نفى غير الحكم عن المذكور نحو إنما زيد قائم أى لا قاعد فهما وقيل نطقا أى بالاشارة كما تقدم لتبادر الحصر إلى الأذهان وان عورض فى بعض المواضع بما هو مقدم عليه كما فى حديث الربا السابق ولا بعد فى افادة المركب مالم تفده أجزاؤه اه وصحح هذا فى لب الأصول فقال ويفيد الحصر إنما بالكسر فى الأصح .

(باب الكلام فى أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم) وهى من أقسام السنة لأنها أقواله وأفعاله وتقريراته (وجملته أن الأفعال لاتخلو

إما أن تكون قربة) وطاعة (أوليس بقربة)وطاعة (فإن لم تكن قربة)
بل كان مما ظهر أمر الجبلة (كالأكل والشرب والقيام والقعود) وغير ذلك
مما وضح فيه أمر الجبلة (فهو على الإباحة) عند الجمهور له ولامته ونقل
القاضى أبو بكر الباقلانى عن أقوام أنه مندوب وكان عبد الله بن عمر
رضى الله عنهما يتتبع مثل هذا ويقتدى به كما هو معروف منقول فى كتب
السنة (فإن كان قربة لم يخل من ثلاثة أوجه أحدهما أن يفعل بيانا لغيره
من مجمل كفعل الصلوات الخمس وأفعال الحج والعمرة والقطع من الكوع
فى السرقة والتيمم فى الحدث الأصغر والجنابة بيانا لكيفية هذا والأشياء
(محكمة) أى الفعل الذى وقع بيانا لغيره (مأخوذ من المبين فإن كان المبين
واجبا كان البيان واجبا وإن كان ندبا كان البيان ندبا ويعرف بأنه بيان
لذلك بأن يصرح بأن ذلك بيان لذلك أو يعلم فى القرآن آية مجملة تفتقر
إلى البيان ولم يظهر بيانها بالقول) كآية الصلاة والزكاة والحج والصدقة
فيعلم أن هذا الفعل بيان لها والثانى أن يفعل امتثالا لأمر يعتبر أيضا
بالأمر فإن كان على الوجوب علمنا أنه فعل واجبا وإن كان على الندب
علمنا أنه فعل ندبا والثالث أن يفعل ابتداء) من غير سابقة اجمال فى آية
أو غيرها أو أمر ليكون امتثالا فإما أن تعلم صفته من وجوب أو ندب أو
إباحة أو لا تعلم صفته فإن علمت صفته فهو على ما علم عليه من تلك الصفة وإن لم
تعلم فى حقه عليه الصلاة السلام (فاختلف أصحابنا فيه) بالنسبة إليه وإلى الأمة
(على ثلاثة أوجه) ذكر فى جمع الجوامع فيه ستة أقوال (أحدها أنه على
الوجوب إلا أن يدل الدليل على غيره وهو قول أبى العباس) بن سريج
(وأبى سعيد) الاصطخرى (وهو مذهب مالك وأكثر أهل العراق) قال
العلامة العطار وفى شرح المنهاج للمصنف يعنى صاحب جمع الجوامع فى حكاية
هذه الأقوال أحدها أنه يدل على الإباحة وهو مذهب مالك والثانى أنه يدل
على الندب وهو المنسوب إلى الشافعى الثالث أنه يدل على الوجوب ونقله
القاضى فى مختصر التقريب عن مالك قال القرافى وهو الذى نقله أئمة المالكية

فى كتبهم الأصولية والفروعية وفروع المذهب مبنية عليه اه باختصار وذكر السمعانى أن الوجوب أشبه بمذهب الشافعى وأنه الصحيح فابدأه به المصنف من الأقوال الستة هو الصحيح اه وفى لب الوصول وإن جهلت فللوجوب فى الأصح اه واستدلوا على ذلك بالكتاب والاجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله تعالى قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره وقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة وأطيعوا الله والرسول وأما الاجماع فلكون الصحابة كانوا يقتدون بأفعاله صلى الله عليه وسلم ويرجعون إلى رواية من يروى لهم شيئا فى مسائل كثيرة منها مسئلة التقاء الختانين وأما المعقول فلكون الاحتياط يقتضى حمل الشيء على أعلا مراتبه (والثانى انه على الندب الا أن يدل الدليل على الوجوب) وهو قول الشافعى وحكاه الجوينى فى البرهان عن الشافعى واستدلوا بقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة فإن وصف الأسوة بالحسنة يدل على الرجحان والوجوب منتف لكونه خلاف الأصل ولقوله لكم ولم يقل عليكم فتعين الندب والحاصل أن القائلين بالندب يقولون ان المتابعة هى الاتيان بمثل فعله على الوجه الذى أتى به من الوجوب أو الندب لكن الندب هو المحقق فيحمل عليه وأيضاً قصد القربة يخرجه عن الإباحة إلى ما فوقها والمتعين مما فوقها الندب (والثالث أنه على الوقف فلا يحمل على الوجوب ولا على الندب إلا بدليل وهو قول أبى بكر الصيرفى) وأكثر أصحاب الشافعى وأكثر المعتزلة واختاره القاضى أبو الطيب الطبرى (وهو الأصح والدليل أن احتمال الفعل للوجوب كاحتماله للندب فوجب التوقف فيه حتى يدل الدليل) والجواب عن الآيات التى استدل بها القائلون بأنه للوجوب بوجهين الأول ان الأخذ والإتيان والمتابعة والتأسى والطاعة كلها بمعنى واحد متوقفة على العلم بالصفة التى وقع عليها الفعل منه صلى الله عليه وسلم وفرض المسئلة ان صفة الفعل من الوجوب والندب والإباحة

مجهولة فالاتباع والأخذ والتأسى غير ممكن فى هذا فيجب التوقف كما يقول الصيرفى والثانى أن المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها أى فالمراد منها القدر المشترك بين الوجوب والندب والإباحة ولم يتعين واحد منها فيجب التوقف والجواب عن هذا أننا إذا سلمنا أن المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها وأن المراد منها القدر المشترك فالمطلوب أقل ما يتحقق فيه المطلق وهو الإباحة والجواب عن الأول انا لا نسلم أن الاتباع يتوقف على معرفة الصفة لأن المراد منها مجرد الإتيان بالفعل فنختار أنها مطلق والمطلق يتحقق فى أقل أفراده وهو الاباحة والجواب من طرف القائلين بالوقف عن دعوى الإجماع على الوجوب هو أنهم لم يجمعوا على وجوب كل فعل بلغهم بل أجمعوا على الاقتداء فى الأفعال على صفتها التابعة لها من جوب أو ندب أو إباحة والوجوب والندب والإباحة فى الأفعال مأخوذ من دلالة الأدلة عليه وهنا لم يدل دليل على ثبوت أحدها فوجب التوقف وعن المعقول بأن الاحتياط إنما يصار إذا خلا عن الضرر وهنا ليس كذلك لاحتمال أن يكون ذلك الفعل حراماً على الأمة وإذا احتمل لم يكن المصير إلى الوجوب احتياطاً وأجاب القائلون بالإباحة عن ذلك كما قدمنا ولأن النبى صلى الله عليه وسلم إمام يقتدى به لكونه نبياً وبعثته لبيان الدين فعدم بيانه عدم جواز الترك بيان لجواز الترك لأنه ثابت بالأصل فقط كما أن عدم النص على عدم الاختصاص به عليه الصلاة والسلام نص على عدم الاختصاص لكون كل منهما سكوتا فى موضع البيان لأنا مأمورون باتباعه لقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة اه من مسلم الثبوت وشرحه الفواتح وان جهل حكم الفعل من الوجوب والندب والإباحة فباعتبار الأمة مذاهب الوجوب عليها وعليه مالك والندب وعليه الشافعى والاباحة وهو الصحيح عند أكثر الحنفية والمختار عند الشيخ ابن أبى بكر الجصاص قدس سره وينبغى أن يكون ذلك عند عدم الدوام على مواظبة الفعل فانه للوجوب عندهم كما يظهر من الهداية فانه استدل على وجوب صلاة العيدين بالمواظبة من غير ترك

لكن هذا غير مطرد فان الجماعة سنة مؤكدة مع أنه لم يتركها أصلا وكذا الأذان والإقامة وصلاة الكسوف والخطبة الثانية فى الجمعة والاعتكاف والترتيب والموالاة فى الوضوء وكذا المضمضة والاستنشاق وغير ذلك مما ثبتت فيه المواظبة من غير ترك مع أنها سنة وقد استدل هو نفسه على سنية أكثرها بالمواظبة مع عدم تبين تركها بل ثبت عدم الترك فتدبر أحسن التدبر فتعلم أن المواظبة ليست دليل الوجوب عندهم وينبغي أيضاً أن يكون ذلك عند عدم قرينة قصد القربة إذ لا قربة فى مباح وهو ظاهر وهذا مختار الآمدى من الشافعية والوقف وعليه الشيخ أبو الحسن الكرخى منا والإمام الرازى صاحب المحصول من الشافعية ونسب إلى أكثر الأشعرية اه وأرجح هذه الأقوال هو القول بالإباحة لأن كل ما عداه يحتاج إلى قيد زائد فى معنى المتابعة على كونه مجرد الإتيان بالفعل بدون أن يتوقف على معرفة الصفة وعلى من يدعي زيادة هذا القيد إثباته بالدليل ودون ذلك خرط القتاد اه من سلم الوصول

(فصل) وإذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً وعرف أنه فعله على وجه من الوجوب أو على وجه الندب كان ذلك شرعاً لنا إلا أن يدل دليل على تخصيصه بذلك وقال أبو بكر الدقاق لا يكون ذلك شرعا لنا إلا بدليل لاحتمال الخصوصية (والدليل على فساد ذلك قوله عز وجل لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ولأن الصحابة كانوا يرجعون فيما أشكل عليهم إلى أفعاله) صلى الله عليه وسلم (فيقتدون به فيها فدل على انه شرع الجميع) لأن الأصل المشاركة ولا تثبت الخصوصية إلا بدليل

(فصل) ويقع بالفعل جميع أنواع البيان من بيان المجمل وتخصيص العموم وتأويل الظاهر والنسخ فأما بيان المجمل فهو كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم للصلاة والحج وقال صلوا كما رأيتمونى أصلى متفق عليه فإنه بيان لقوله تعالى وأقيموا الصلاة وخذوا عنى مناسككم فإنى لا أدرى لعلى لا أحج بعد حجتى هذه قال ذلك فى أثناء حجه أى وهو يرمى الجمرة على راحلته كما رواه مسلم وغيره فإنه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت

(فكان فى فعله بيان المجمل الذى فى القرآن وأما تخصيص العموم فكما روى أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس ثم روى انه صلى الله عليه وسلم صلى بعد العصر صلاة لها سبب) وهى ركعتان سنة الظهر حين شغله واحد عنها (فكان ذلك تخصيص عموم النهى وأما تأويل الظاهر) تخصيص العموم من تأويل الظاهر وتأويل الظاهر أعم فكما روى انه نهى عن القود فى الطرف قبل الاندمال روى عن جابر أن رجلا جرح فأراد أن يستفيد فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يستفاد من الجارح حتى يبرأ المجروح وروى الدارقطنى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقتص من جرح حتى ينتهى وعن جابر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يستأنى بالجراحات سنة وقد روى هذا الحديث عن جابر من غير وجه وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده انه رجلا طعن رجلا بقرن فى ركبته فجاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله أقدنى قال حتى تبرأ ثم جاء اليه فقال أقدنى قال حتى تبرأ ثم جاء إليه فقال أقدنى فأقاده ثم جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله عرجت قال قد نهيتك فعصيتنى فأبعدك الله وبطل عرجك ثم نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقتص من جرح حتى يبرأ صاحبه وقد اختلف أهل العلم فى هذا الباب فذهب أكثرهم إلى القول بظاهر هذه الأخبار ورأوا أن ينتظر بالجرح إلى أوان البرء وإليه ذهب مالك وأكثر أهل المدينة وأبو حنيفة وأصحابه وأهل الكوفة وخالفهم فى ذلك نفر من أهل العلم وقالوا للمجنى عليه أن يستوفى القصاص فى الطرف ولا ينتظر أوان البرء وإليه ذهب الشافعى وأصحابه وتمسكوا بحديث عمرو بن شعيب فإن فيه تمكينه صلى الله عليه وسلم الرجل المطعون بالقرن المذكور فى حديث الباب من القصاص قبل الاندمال وهو لا يأذن إلا بما كان جائزاً وظهور المفسدغير قادح فى الجواز المذكور وليس ظهورها بكلى ولا أكثرى حتى تكون معلومة عند الاقتصاص قبل الاندمال أومظنونة فلا يجب ترك الإذن للمفسدة الناشئة عنه نادراً بل يندب الانتظار والنهى

للكراهة بقرينة الإذن لكن قوله ثم نهى أن يقتص من جرح الى آخره يدل على تحريم الاقتصاص قبل الإندمال لأن لفظ ثم للترتيب فيكون النهى الواقع بعدها ناسخا للإذن الواقع قبلها اه (فيعلم أن المراد بالنهى الكراهة دون التحريم) وفى أسنى المطالب وشرحه روض الطالب ويستحب القصاص فيها يعنى الجروح بعد الاندمال لاحتمال العفو ويجوز قبله لأن القصاص فيها ثابت وإن سرى إلى النفس وشاركه غيره فى الجرح لا المطالبة بالأرش فلا تجوز قبل ذلك لأن الأرش غير مستعد فقد تعود الديات فى ذلك إلى واحد بالسراية إلى النفس وقد يشاركه جماعة فيقل واجبه اه (وأما النسخ فكما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال البكر بالبكر) أى حد زنا البكر بالبكر (جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم ثم روى أنه صلى الله عليه وسلم رجم ماعزا ولم يجلده فدل على أن ذلك منسوخ) واعلم أنه إذا اجتمع القول والفعل وتوافقا فى الدلالة على حكم واحد بيانا لمجمل سبق عليها فالمبنى هو السابق قولا كان أو فعلا لحصول البيان به والثانى تأكيد له ولا فرق فى ذلك بين أن نعلم السابق أو نجهله كما قاله فى المحصول وصححه ابن الحاجب لكننا إذا جهلناه نحكم على السابق منهما من حيث الجملة وذلك لأن الحكم على التعيين بحكم ولا حاجة إليه وقال الآمدى الأشبه فيما إذا جهلناه واختلف فى الترجيح أن المرجوح يقدر متقدما حتى يكون هو المبنى والراجح المتأخر تأكيد له إذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكدا للراجح وهو ممتنع اه لكن كون التأكيد راجحا على المؤكد إنما هو فى المفردات نحو جاء القوم كلهم وأما المؤكد المستقل فإنه يجوز فيه مرجوحية التأكيد بالاستقرار كما صرح بذلك فى مسلم الثبوت وأقره عليه شرحه فواتح الرحموت وأجاب البدخشى بما يوافق ذلك ومثله فى غاية الوصول على لب الأصول وإن اختلف القول والفعل فى البيان فهو ما ذكره المصنف بقوله (فصل وإن تعارض قول وفعل فى البيان) لمجمل سبق عليهما وكل منهما صالح للبيان كقوله صلى الله عليه وسلم من قرن الحج إلى العمرة فليطف لها طوافا واحدا مع ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قرن

فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين (ففيه أوجه من أصحابنا من قال القول أولى) بالأخذ من الفعل سواء تقدم أو تأخر أو لم يعلم شيء منهما وهو الأصح عند الإمام وأتباعه وابن الحاجب لأنه يدل بنفسه والفعل لا يدل إلا بواسطة أحد أمور ثلاثة أحدها أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده وثانيها أن يقول هذا الفعل بيان للمجمل وثالثها الدليل العقلى وهو أن يذكر المجمل وقت الحاجة إلى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح أن يكون بيانا له ولا يفعل شيئا آخر فيعلم أن ذلك الفعل بيان له وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة كذا فى نهاية السؤل وفى سلم الوصول قد اختلف الحنفية والشافعية فى أن القارن وهو الذى أحرم بالحج والعمرة معا عليه طوافان طواف للحج وطواف للعمرة وسعيان سعى له وسعى لها أو ليس عليه إلا طواف واحد وسعى واحد لهما فأبو حنيفة وصاحباه ذهبوا إلى الأول والشافعى إلى الثانى استدل الشافعى بما رواه الترمذى عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحرم بالحج والعمرة أجزءه طواف وسعى واحد حتى يحل منهما وقال حديث صحيح غريب واستدل أبو حنيفة وصاحباه بما رواه النسائى عن حماد بن عبد الرحمن الأنصارى عن إبراهيم ابن محمد بن الحنفية قال طفت مع أبى وقد جمع الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين وحدثنى أن عليا رضى الله عنه فعل ذلك وحدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك قال ابن الهمام فى فتح القدير حماد هذا وإن ضعف لكن ذكره ابن حبان فى الثقات وفى الحديث الطويل المروى لمسلم إشارة إلى تكرار الطواف قال الشافعية إن المأخوذ به القول سواء تقدم أو تأخر ولم يعلم شيء منهما قلت لا نسلم ذلك بل نقول كما يقول أبو الحسين البصرى إن المتقدم منهما هو المبين دائما قال فى الفواتح اعلم أن الحق هذا القول واختاره الآمدى ولم يوجد أيضا فى كتبنا ما ينافيه فإن المتقدم مفهم للمراد قطعا فلا إجمال بعده اه والقول بأنه لو كان المتقدم هو الفعل فإنه إذا تقدم طوافان وكان الفعل بيانا للمجمل وجب علينا طوافان فإذا

أمر بطواف واحد فقد نسخ أحدهما إلى آخره فهو مدفوع بأننا نلتزم النسخ ولا بأس به عند اقتضاء الدليل ولا مقتضى هنا لأن التاريخ مجهول وأجاب الحنفية عن قولهم الفعل لا يدل إلا بواسطة بأن ذلك غير مسلم إذا وقع الفعل بعد المجمل إلا إذا دل دليل صارف عن البيانية وعلى أن المجمل باق على إجماله وفى هذا القول والفعل سواء فلا ترجيح لأحدهما على الآخر إلا بالتقدم ومع عدم وجود دليل يصرف عن البيانية على أن هذا ينافى مامر قريبا من أن الفعل أولى وأقوى فى الدلالة على المقصود وترجيحه على القول الخ على أن التاريخ فى هذه الحادثة مجهول فلا يعلم إن كان قوله الذى رواه الترمذى عن ابن عمر متقدما أو متأخرا وكذا ما رواه النسائى من الفعل وقد دل الدليل على قوة الفعل وترجيحه على القول بما رواه الإمام أبو حنيفة عن صبحى بن معبد فى قصة طويلة وهو قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه لما طاف طوافين وسعى سعيين هديت لسنة نبيك قلت يرد على أن السنة المطلقة فى مثل هذا عند الشافعى تحمل على فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وعند أبى حنيفة وأصحابه على الطريقة فى الدين وهو يشتمل الواجب والمندوب والمواظبة عليه على أن الفعلين قد نقلا متعارضين فإنه روى الشيخان عن ابن عمر أنه قرن وطاف لهما طوافا واحدا وقال هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد وافق القول أحدهما فالترجيح فى مثله للقول لخلوه عن المعارض فأجاب الحنفية بأننا رجحنا فعل الطوافين بأن رواية أمير المؤمنين عمر وأمير المؤمنين على رضى الله عنهما أرجح من رواية ابن عمر فإنهما راجحان فى الضبط والإتقان والفقاهة مع أن هذا مذهبهما ومذهب عبد الله بن مسعود ومذهب عمران بن الحصين رضى الله تعالى عنهم وهم راجحون على أن حديث عمر قد اعتضد بالقياس فإن ضم عبادة إلى عبادة لا يوجب نقصا فى أركان إحداهما مع أن الاحتياط فى العبادات يقتضى ذلك هذا ما قاله كثير من الحنفية والحق فى الاستدلال للحنفية كما قاله فى الفواتح أن يستدلوا بقوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) فهذا يدل بالعبارة على أن إتمام أركان كل منهما واجب فإن

معناه ائتوا بهما تامين فلا يعارضه خبر الواحد الذى رواه الترمذى وقد قال فيه إنه غريب وأما قولهم دخلت العمرة فى الحج فمحمول على القران لا على أن العمرة ذهبت من البين وقام طواف الحج مقام طوافهما اه من سلم الوصول (ومن أصحابنا من قال الفعل أولى) لأنه واضح فى الدلالة ألاترى أنه يبين به القول كالصلاة والحج وفى مسلم الثبوت وشرحه بل أولى منه أى القول إذ ليس الخبر كالمعاينة والفعل معاين والقول خبر وفى التيسير روى أحمد وابن حبان مرفوعا ليس الخبر كالمعاينة فإن الله أخبر موسى بن عمران عما صنع قومه من بعده فلم يلق الألواح فلما عاين ذلك ألقى الألواح وفى الدرر المنثورة برواية أحمد وعبد بن حميد والبزار وابن أبى حاتم والطبرانى بلفظ يرحم الله موسى ليس المعاين كالمخبر أخبره ربه تبارك وتعالى أن قومه فتنوا بعده فلم يلق الألواح فلما رآهم وعاينهم ألقى الألواح فتكسر ما تكسر اه (ومنهم من قال هما سواء) لتساويهما فى الدلالة فيجب الوقف إلى ظهور التاريخ (والأول أصح لأن الأصل فى البيان هو القول ألاتراه يتعدى بصيغته والفعل لا يتعدى إلا بدليل) لاحتمال الخصوصية (فكان القول أولى) .

(باب القول فى الإقرار والسكوت عن الحكم)

(والاقرار هو أن يسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا فلا ينكره مع عدم الموانع عن انكاره) من اشتغال أهم أو غيرها والفاعل غير كافر بل ممن يقبل حكمه بالقلب واللسان (فيدل على جوازه) مطلقا من فاعله وغيره وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وتقرير المحرم مع القدرة على الإنكار وشأن النبوة برىء منه وفيه أنه يجوز أن يكون ذلك مما لم يعلم حكمه بعد سيما فى بدء الاسلام وحينئذ لا يلزم من ترك الانكار تأخير البيان لعدم ما يلزم بيانه ولا تقرير التحريم فلا جواز أى فلا يثبت الجواز الا بمعنى عدم الحرام كما هو شأن الإباحة الأصلية .

وذلك مثل ما روى أنه سمع رجلا يقول الرجل يجد مع امرأته رجلا فإن قتله قتلتموه وان تكلم جلدتموه وان سكت سكت على غيظ أو كيف يصنع

ولم ينكر عليه) من كلامه شيئا (فدل بذلك) السكوت على ما قاله الرجل من الأحكام من أنه إذا قتل قتل وإذا قذف جلد) والقصة فى عويمر وقد أخرجها الشيخان لا بهذا اللفظ وقيل فى هلال بن أمية وقد روى ذلك البخارى عن ابن عباس ولأننا فى مكان الجمع بينهما بأن أول من وقع له ذلك ابن أمية وصادف مجيء عويمر أيضاً فنزلت فى شأنهما معا وإلى هذا جنح النووى وسبقة الخطيب فقال لعلهما اتفق لهما ذلك فى وقت واحد كذا فى الاتقان (وكما روى أنه صلى الله عليه وسلم رأى قيساً) بن مهد (يصلى ركعتى الفجر بعد الصبح) وقد نهى عن الصلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس فقال ما هذا ياقيس قال هاتان ركعتا الفجر (فلم ينكره فدل) عدم إنكاره عليه مع نهيه عن الصلاة فى هذا الوقت وما أشبهه (على جواز فعل ما لها سبب بعد الصبح) وان نهيه مخصوص بما عداها من الصلوات التى لا سبب لها وقد تقدم الكلام فيه على مذهب الشافعية والحنفية فى فصل تعارض النطقين (لانه لا يجوز أن يرى منكراً فلا ينكره مع القدرة عليه لان فى ترك الإنكار إيهام أن ذلك جائز)

(فصل وأما مافعل فى زمانه صلى الله عليه وسلم فلم ينكره فانه ينظر فيه فان كان مما لا يجوز أن يخفى عليه من طريق العادة كان بمنزلة ما لو رآه فلم ينكره وذلك مثل ماروى أن معاذا كان يصلى العشاء مع النبى صلى الله عليه وسلم ثم يأتى قومه فى بنى سلمة فيصلى بهم تلك الصلاة وهى له تطوع ولهم فريضة) روى عن جابر ان معاذا كان يصلى مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم العشاء الآخرة ثم يرجع إلى قومه فيصلى بهم تلك الصلاة متفق عليه ورواه الشافعى والدارقطنى وزاد هى له تطوع ولهم مكتوبة العشاء وعن معاذ بن رفاعة عن سليم رجل من بنى سلمة أنه أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله ان معاذ بن جبل يأتينا بعد ماننام ونكون فى أعمالنا فى النهار فينادى بالصلاة فنخرج اليه فيطول علينا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يامعاذ لا تكن فتانا إما أن تصلى معى واما أن تخفف على قومك رواه أحمد (فيدل ذلك على جواز) اقتداء (المفترض خلف المتنفل فان مثل ذلك لا يجوز أن يخفى عليه)

من طريق العادة كيف يجوز أن يخفى عليه وحديث معاذ بن رفاعة يدل على علمه به وقد روى هذا الحديث بألفاظ مختلفة (فان كان لا يجوز لانكر) ذلك عليه فلما لم ينكر دل على جوازه وقد استدل الشافعي بهذا الحديث على صحة اقتداء المفترض بالمتنفل بناء على أن معاذا كان ينوى بالأولى الفرض وبالثانية النفل وبه قال أحمد في [illegible] واختاره ابن المنذر وهو قول عطاء وطاوس وسليمان ابن حرب وداود وقالت الحنفية لايجوز اقتداء المفترض بالمتنفل وبه قال مالك في رواية وأحمد في رواية أبي الحارث عنه وقال ابن قدامة اختار هذه الرواية أكثر أصحابنا وهو قول الزهري والحسن البصري وسعيد بن المسيب والنخعي وأبي قلابة ويحيي بن سعيد الأنصاري قال الطحاوى وبه قال مجاهد وطاوس فدليل الجمهور ما في الموطإ إنما جعل الإمام ليؤتم به قال في الاستذكار زاد معن في الموطإ فلا تختلفوا عليه اذا لا اختلاف أشد من اختلاف النيات التي عليها مدار الأعمال والنية ألا ترى أنه لا يحل له مخالفته في الزمان فلا يركع قبله ولا يرفع قبله وليس الزمان من أوصاف الصلاة وانما هو من مقتضاياتها والنية التي هي ركن العبادة حسها أولى واجب فتصير مخالفته في النية نظير مخالفته في الفعل وروى حسان مرفوعا الإمام ضامن ومعلوم أن الامام لا يضمن صلاة المأموم اذا كان لابد له من فعلها وإنما معنى ضمانها صحة وفسادا أن يبنى صلاته على صلاته وذلك لايصح الا بشرط الاتفاق في أصل الغرض ولأجل هذا بقي حديث معاذ على احتماله فلاحجة للشافعية فيه قال ابن ملك ان النية أمر لا يطلع عليه الا بأخبار الناوى فجاز أن معاذا يصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم بنية النفل ليتعلم منه سنة الصلاة ويتبارك بها ويدفع عن نفسه تهمة النفاق ثم يأتي قومه فيصلي بهم الفرض لحيازة الفضيلتين مع أن تأخير العشاء أفضل على الأصح والحمل على هذا أولى لأنه المتفق على جوازه اهـ

وقد قال له عليه الصلاة والسلام يا معاذ لا تكن فتانا إما أن تصلي معي وإما أن تخفف على قومك فشرع له أحد الأمرين الصلاة معه ولا يصلي بقومه أو الصلاة بقومه على وجه التخفيف ولا يصلي معه هذه حقيقة هذا اللفظ أفاد

منعه من الإمامة إذا صلى معه صلى الله عليه وسلم ولا تمنع إمامته بالاتفاق فعلم أنه منعه من الفرض ولو جاز اقتداء المفترض بالمتنفل لما شرعت صلاة الخوف مع المنافى بل كان الإمام يصلى بكل طائفة صلاة كاملة وأما زيادة هى له تطوع ولهم فريضة فقد تكلموا فيها فزعم ابو البركات ابن تيمية ان الامام أحمد ضعف هذه الزيادة وقال أخشى أن لا تكون محفوظة وقال ابن الجوزى هذه الزيادة لا تصح ولو صحت لكانت ظنا من جابر وهكذا ذكره ابن العربى فى العارضة قال التيمورى رواه غير واحد من الحفاظ من أصحاب عمرو بن دينار بدون هذه الزيادة كشعبة عند البخارى فى صحيحه وسليمان بن حيان فى الأدب وابن عيينة ومنصور وأيوب عند مسلم وغيرهم عند غيرهما وكذلك أصحاب جابر من الثقات الأثبات كلهم لم يذكروا هذه الزيادة مع توفر دواعيهم على الأخذ بها وهذا يقتضى ريبة توجب التوقف عنها اه .

وفى الحديث إنما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فانه يشمل الاختلاف عليه فى الأفعال الباطنة والظاهرة قال الامام الشعرانى ولا شك أن من يراعى الباطن والظاهر معا آكد ممن يراعى أحدهما وقد أجيب عن حديث معاذ أيضاً باحتمال أنه كان فى الزمن الذى تصلى فيه الفريضة مرتين ثم نسخ لأنه ثبت بعد سنين من الهجرة أنه صلى بالطائفتين صلاة على حدة مع المنافى بكل طائفة فلو جاز اقتداء المفترض بالمتنفل لاتم بكل طائفة لأن تحمل المنافى لايجوز الا عند الضرورة فهذا يدل على عدم جواز الفرض بالنفل اه .

(وأما مايجوز خفاؤه عليه وذلك مثل ما روى عن بعض الأنصار انه قال كنا نجامع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ونكسل) بضم النون ويجوز فتحها يقال أكسل الرجل فى جماعه إذا ضعف عن الإنزال وكسل بفتح الكاف وكسر السين والأول أفصح (فهذا) أى السكوت عن الحكم فيه (لا يدل على عدم الحكم) وهو عدم وجوب الغسل من ذلك (لأن ذلك يفعل سرا ويجوز أن لا يعلم به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهم

لا يغتسلون لأن الأصل أن لا يجب الغسل فلا يحتج به فى اسقاط الغسل ولهذا قال عمر كرم الله وجهه حين روى له ذلك أو علم رسول الله صلى الله عليه وسلم فأقركم عليه فقالوا لا قال فمه) أى انكفوا عن القول به وقد علم النبي صلى الله عليه وسلم به من رافع بن خديج قال نادانى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا على بطن امرأتى فقمت ولم أنزل فاغتسلت وخرجت فاخبرته فقال لا عليك إنما الماء من الماء ثم أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك بالغسل رواه عن عائشة ر . الله عنها أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يجامع أهله يكسل وعائشة جالسة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنى لأفعل ذلك ثم نغتسل رواه مسلم وعن أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب عليه الغسل متفق عليه ولم . أحمد وإن لم ينزل فهذه الأحاديث تدل على أن إيجاب الغسل لا يتوقف على الانزال بل يجب بمجرد الايلاج أو ملاقاة الختان وقد ذهب إلى ذلك الخلفاء الأربعة والفقهاء وجمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم .

قال النووى وقد أجمع على وجوب الغسل متى غابت الحشفة فى الفرج وإنما كان الخلاف فيه لبعض الصحابة ومن بعدهم ثم انعقد الإجماع على ما ذكرنا وهكذا قال ابن العربى وصرح أنه لم يخالف فى ذلك إلا داود اه وقدمنا أن حديث الماء من الماء حكمه باق فى حق من احتلم ولم ير بللا فهو عام مخصوص ولم ينسخ حكمه بالكلية وفى شرح نخبة الفكر ومثال المرفوع من التقرير حكما أن يخبر الصحابى أنهم كانوا يفعلون فى زمان النبي صلى الله عليه وسلم كذا فانه يكون له حكم الرفع من جهة أن الظاهر إطلاعه صلى الله عليه وسلم على ذلك كقوله كنا نأكل لحوم الاضاحى على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وكقول جابر كنا نعزل والقرآن ينزل أو كنا نأكل لحوم الخيل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لتوفر دواعيهم على سؤاله عن أمور دينهم ولأن ذلك الزمان زمان نزول الوحى فلا يقع من الصحابة فعل

شيء ويستمرون عليه إلا وهو غير ممنوع الفعل وقد استدل جابر وأبو سعيد الخدري رضي الله عنهما على جواز العزل بأنهم كانوا يفعلونه والقرآن ينزل ولو كان مما ينهى عنه لنهى عنه القرآن اه بزيادة من حاشية لقط الدرر .

(فصل وأما السكوت عن الحكم فهو أن يرى رجلا يفعل فعلا فلا يوجب فيه حكما) يظهر من كلام المصنف المغايرة بين الإقرار والسكوت مع أن التقرير والسكوت شيء واحد وهو أن يسمع النبي صلى الله عليه وسلم أحدا يقول شيئا فيقره عليه أو يرى رجلا يفعل شيئا فيقره مع القدرة على الانكار عليه والتقرير أحد وجوه المرفوعات فينظر فيه فإن لم يكن موضع حاجة) إلى بيانه الآن (لم يكن في سكوته دليل على الإيجاب ولا على إسقاطه لجواز أن يكون أخر البيان إلى وقت الحاجة وإن كان موضع حاجة مثل الاعرابي في رمضان) في الصحيحين عن أبي هريرة جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت قال وما أهلكك قال واقعت امرأتي في رمضان قال هل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا قال لا ثم جلس فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر فقال تصدق بهذا فقال على أفقر منا يا رسول الله فوالله ما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه ثم قال إذهب فأطعمه أهلك وفي رواية للبخاري فأعتق رقبة فصم شهرين فاطعم ستين مسكينا بالأمر وفي رواية لأبي داود فأتى بعرق تمر قدر خمسة عشر صاعا قال البيهقي وهي أصح من رواية فيه عشرون صاعا والعرق بفتح العين والراء مكتل ينسج من خوص النخل (فاوجب عليه العتق ولم يوجب على المرأة فدل سكوته) عنها (على أنه غير واجب عليها) لأن الشافعية لا يوجبون الكفارة على المرأة لأن جماعها غير تام

قال في الروض وشرحه ومن أفسد صومه في يوم رمضان بجماع تام أثم به لأجل الصوم لزمته الكفارة وقال في محترزات القيود وقولنا تام احتراز من المرأة فإنها تفطر بدخول شيء من الذكر

فرجها ولو دون الحشفة لأنه لم يؤمر بها فى الخبر إلا الرجل المواقع مع الحاجة إلى البيان ولنقصان صومها بتعرضه للبطلان بعروض الحيض فلم تكمل حرمته حتى تتعلق به الكفارة ولأنها غرم مالى يتعلق بالجماع فيختص بالرجل الواطىء كالمهر فلا يجب على الموطوءة ولا على الرجل الموطوء كما نقله ابن الرفعة اه (لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لايجوز قال فى أوجز المسالك على موطإ مالك قال الحافظ واستدل بإقراره بذلك على أن الكفارة عليه وحده دون الموطوءة وكذا فى المراجعة هل تستطيع وهل تجد غير ذلك وهو الأصح من قولى الشافعى وبه قال الأوزاعى وقال الجمهور وأبو ثور وابن المنذر تجب الكفارة على المرأة أيضا على اختلاف وتفاصيل لهم فى الحرة والأمة والمطاوعة والمكرهة وهل هى عليهما أو على الرجل واستدل الشافعية بسكوته عليه السلام عن إعلام المرأة بوجوب الكفارة مع الحاجة وأجيب بمنع وجود الحاجة إذ ذاك لأنها لم تعترف ولم تسأل واعتراف الزوج عليها لايوجب حكما مالم تعترف وبأنها قصة حال فالسكوت عنها لايدل على الحكم لاحتمال أن تكون المرأة لم تكن صائمة لعذر من الأعذار ثم إن بيان الحكم للرجل بيان فى حقها لاشتراكهما فى تحريم الفطر وانتهاك حرمة الصوم كما لم يأمره بالغسل والتنصيص على الحكم فى حق بعض المكلفين كاف عن ذكره فى حق الباقين ويحتمل أن يكون سبب السكوت عن حكم المرأة ماعرفه من كلام زوجها بأنها لاقدرة لها على شىء إلى آخر مابسطه الحافظ وقال الخطابى فى أمره الرجل بالكفارة لما كان منه الجنابة دليل على أن على المرأة كفارة مثلها لأن الشريعة قد سوت بينهما فى الأحكام إلا فى مواضع قام عليها دليل التخصيص وإذا لزمها القضاء لأنها أفطرت بجماع متعمد كما وجب على الرجل وجبت عليها الكفارة لهذه العلة وهذا مذهب أكثر العلماء وقال الشافعى يجزيهما كفارة واحدة وهى على الرجل واحتجوا بأن قول الرجل أصبت أهلى سؤال عن حكمه وحكمها لأن الإصابة معناها أن واقعها معها فإذا حصل الفعل منهما معا ثم أجاب النبى صلى الله عليه وسلم

عن المسألة فأوجب فيها كفارة واحدة على الرجل ولم يعرض لها بذكر دل على أنه لاشيء عليها قال الخطابى وهذا غير لازم لأن هذا حكاية حال لاعموم لها وقد يمكن أن تكون المرأة مفطرة بعد زمن مرض أو سفر أو تكون مكرهة أو ناسية لصومها أو نحو ذلك من الأمور وإذا كان كذلك لم يكن ما ذكروه حجة اه وقال ابن العربى لاشك فى وجوب الكفارة عليها لأنها أفطرت فى يوم رمضان هاتكة للحرمة فإن قيل لم سكت النبى صلى الله عليه وسلم قلنا لأن بيانه له بيان لها اه .

(باب القول فى الأخبار) بفتح الهمزة جمع خبر وهو يطلق على صيغته وعلى معناها وهو المعنى القائم بالنفس (بيان الخبر وإثبات صيغته) (والخبر هو الذى لايخلو من أن يكون صدقا أو كذبا) اختلف أبو المعالى وابن الباقلانى فى حد الخبر فقال أبو المعالى يتعين أن يقال يحتمل الصدق أو الكذب لأنهما ضدان فلا يقبل إلا أحدهما وقال القاضى بل يحتمل الصدق والكذب وقوله أرجح إذ التنافى إنما هو بين المقبولين لابين القبولين ولا يلزم من تنافى المقبولات تنافى القبولات ولهذا يقال الممكن يقبل الوجود والعدم وهما متناقضان ولولم يقبل العدم لكان واجبا فلا يتصور الإمكان إلا باجتماع القبولين وإن تنافى المقبولان وكذلك نقول الجسم يقبل الأضداد كلها فقبولاتها مجتمعة والمقولات متنافية فيتعين الواو وإنما الشبهة التى وقعت لإمام الحرمين التباس القبولين بالمقبولين وأنه يلزم من يقدر اجتماع المقبولين أن يقدر اجتماع القبولين وليس كذلك فإن قلت لم سمى الأصوليون مانقل عن النبى صلى الله عليه وسلم أخبارا مع أن معظمها أوامر ونواهى قلت أجاب القاضى بوجهين أحدهما أن حاصل جميعها آيل إلى الخبر فالمأمورية فى حكم المخبر عن رجوعه وكذا القول فى النواهى والسرفيه أنه صلى الله عليه وسلم ليس آمرا على سبيل الاستقلال وإنما الأمر حق الله تعالى وصيغ الأمر من المصطفى صلى الله عايه وسلم فى حكم الأخبار عن الله تعالى والثانى أنها إنما سميت أخبارا لنقل المتوسطين وهم يخبرون عمن روى لهم ممن عاصر النبى

صلى الله عليه وسلم كان إذا بلغه أمر لا يقول أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بل أمرنا نقول فالمنقول إذا استجد اسم الخبر فى المرتبة الثانية إلى حيث انتهى وخالف العلامة القرافى فى احتمال الخبر للصدق والكذب وقال إن العرب لم تضع الخبر إلا للصدق وليس لتأثير كذب واحتمال الصدق والكذب انما هو من جهة المتكلم لا من جهة الواضع واستدل على ذلك باتفاق اللغويين على أن معنى قولنا قام زيد حصول القيام لزيد فى الزمان الماضى ولم يقل أحد إن معناه صدور القيام أو عدمه وانما احتماله له من جهة المتكلم لا من جهة اللغة قال التاج فى تكملة الابهاج ولقائل أن يقول لا نسلم أن مدلوله حصول القيام فى الزمان وانما مدلوله الحكم بحصول القيام وذلك يحتمل الصدق والكذب اه أقول وفى شرح العلامة ال[illegible] على متن السلم اختلف فى مدلول الخبر فقيل هو حصول النسبة فى نفس الأمر وقيل هو الحكم بالثبوت أو الانتفاء والتحقيق عند السعد فى المطول الأول وعند السبكى الثانى وعلى الأول فهو حكاية لما فى نفس الأمر فصدقه مطابقة الحكاية للمحكى وكذبه عدمها وعلى الثانى فمعنى الصدق فيه مطابقة متعلق مدلوله لنفس الأمر والكذب عدمها قال محشيه سيدى على نصاره قوله فقيل حصول النسبة أى الثبوت والانتفاء فى نفس الأمر وهو للقرافى فى شرح المحصول وقيل هو الحكم بالثبوت أى إدراك أن النسبة واقعة أو ليست واقعة وهو قول الإمام فى المحصول قوله والتحقيق عند السعد فى المطول الأول هذا هو الذى ارتضاه ابن أبى شريف فى حواشى المحلى وهو الظاهر لأنا نقطع بأن الذى نقصد بقولنا زيد قائم هو إفادة المخاطب ثبوت القيام لزيد لا حكمنا بذلك ولهذا يصح إذا قيل لك من أين تعلم هذا أن تقول سمعته من فلان ولو كان مفهوم القضية هو الحكم لكان واقعاً وإنما قوله: وعند ابن السبكى الثانى ظاهر كلام المحلى ترجيح هذا القول اه (وله صيغة موضوعة له فى اللغة تدل عليه وهو قوله زيد قائم وعمرو قاعد وما أشبههما وقالت الأشعرية لا صيغة له) خاصة به لاستعمال صيغه فى الإنشاء (والدليل على فساد ذلك أن أهل اللغة قسموا الكلام الى أربعة أقسام فقالوا أمر ونهى

وخبر واستخبار فالأمر كقولك افعل والنهى كقولك لا تفعل والخبر كقولك زيد في الدار والاستخبار كقولك (أزيد فى الدار فدل) التقسيم المذكور والمقابلة بين الأقسام والتمثيل لكل بمثال يخصه (على ماقلناه) من أن الخبر له صيغة خاصة به

﴿ باب القول فى الخبر المتواتر ﴾ (اعلم أن الخبر ضربان متواتر وآحاد أما الآحاد فله باب يأتى الكلام فيه ان شاء الله وبه الثقة أما التواتر فى اللغة فهو التتابع تقول تواترت الكتب فتواترت إذا جاء بعضها فى إثر بعض وتراً وتراً من غير انقطاع والمتواترة المتتابعة ولا تكون بين الأشياء الا اذا وقعت بينها فترة وإلا فهى مداركة ومواصلة قال تعالى ثم أرسلنا رسلنا تترى أى واحداً بعد واحد بفترة بينهما وتواتر الخبر مجىء الخبرين به واحداً من غير اتصال وفى الاصطلاح قد عرفه المصنف بقوله (فهو كل خبر علم مخبره ضرورة) أى علم وجوده وتحقق مخبره أى المخبر به وهو بفتح الباء ضرورة لكن هذا ضابط لا تعريف وثانياً يشمل المتواتر وغيره من الأخبار البديهية فانها تفيد العلم فهذا التعريف لايميزه عما عداه والتعريف المميز له عما عداه يقال هو خبر جمع كثير يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب عن محسوس فخرج المعقول لجواز الغلط فيه فان اتفق الجمع المذكور فى اللفظ والمعنى فهو اللفظى وان اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلى فهو المعنوى (وذلك ضربان تواتر من جهة اللفظ) كحديث من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار قال ابن الصلاح رواه اثنان وستون من الصحابة وقال غيره رواه أكثر من مائة نفس وفى شرح مسلم للنووى رواه نحو مائتين وقال العراقى وليس فى هذا المتن بعينه ولكنه فى مطلق الكذب والخاص بهذا المعنى رواية بضعة وسبعين صحابياً قال السيوطى قد ألفت فى هذا النوع كتاباً لم أسبق الى مثله سميته الأزهار المتناثرة فى الأخبار المتواترة مرتبا على الأبواب أوردت فيه كل حديث بأسانيد من خرجه وطرقه ثم لخصته فى جزء لطيف سميته قطف الأزهار اقتصرت فيه على عز وكل طريق لمن أخرجها من الأئمة وأوردت فيه أحاديث كثيرة منها حديث الخواص من رواية نيف وخمسين

صحابياً وحديث المسح على الخفين من رواية سبعين صحابيـاً وحديث رفع اليدين فى الصلاة من رواية نحو خمسين وحديث نضر الله أمرأ سمع مقالتى من رواية نحو ثلاثين وحديث نزل القرآن على سبعة أحرف من رواية سبع وعشرين وحديثا من بنى لله مسجداً بنى الله له بيتاً فى الجنة من رواية عشرين وكذا حديثا كل مسكر حرام وحديث بدأ الأسلام غريباً وحديث سؤال منكر ونكير وحديث كل ميسر لما خلق له وحديث الرابع من أحب وحديث ان أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة وحديث بشر المشائين فى الظلم الى المساجد بالنور التام يوم القيامة كلها متواترة فى أحاديث جمة أودعناها كتابنا المذكور ولله الحمد اه (كالأخبار المتفقة عن القرون الماضية) كقوم نوح وعاد وثمود وقوم موسى وغيرهم (والبلاد النائية) أى البعيدة كالهند والسند وبخارى ومصر وغيرها (وتواتر من طريق المعنى) وهو أن ينقـل جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة تشترك فى أمر يتواتر ذلك القدر المشترك كما اذا نقل رجل عن حاتم مثلا أنه أعطى جملا وآخر أنه أعطى فرساً وآخر أنه أعطى ديناراً وهلم جراً فيتواتر القدر ا مترك بين أخبارهم وهو الاعطاء لأن وجوه مشترك من جميع هذه القضا ولذا قال (كالأخبار المختلفة عن سخاء حاتم وشجاعة على رضى الله عنه) قال العلامة السيوطى وذلك أيضـاً يتأتى فى الحديث فمنه ما تواتر لفظه كالأمثلة السابقة ومنه ما تواتر معناه كأحاديث رفع يديه فى الدعاء وقد جمعتها فى جزء لـكنها فى قضايا مختلفة فـكل قضية منها لم تتواتر والقدر المشترك فيها وهو الرفع عند الدعاء تواتر باعتبار المجموع اه تدريب (ويقع العلم) الضرورى (بـكلا الضربين وقالت البراهمة) قال فى مسلم الثبوت وشرحه الفواتح العلم المتواتر حق ثابت خلافاً للسمنية من البراهمة والمشهور أنهم فرقة اخرى غير البراهمة هم عبد سومنات اسم لصنم كسره السلطان محمود بن سبكتكين والسمينة قوم من الهند ينكرون النبوة وهو أى قولهم مكابرة صريحة على العقل ضرورة العلم بالبـلاد النائية كمكة والمدينة شرفهما الله تعالى وبالأمم الخالية كالأنبياء السابقين

قالوا أولا إنه أى الأخبار تواترا كاجتماع الجمع على طعام واحد وهو ممتنع عادة فيستحيل الاخبار تواترا فلا يفيد العلم إذ هو فرع التحقق وهذه الشبهة تدل على أنهم أنكروا وجود التواتر أيضاً وقالوا ثانيا يجوز الكذب على كل من المخبرين بتعمد أو نسيان أو ذهول فكذا يجوز الكذب على الكل إجماعا لأن الكل هو واحد مجتمعاً فحكمه حكمهم وإذا جاز الكذب فلا علم وقالوا ثالثا لو أفاد التواتر العلم لأدى إلى التناقض إذا أخبر جمعان غفيران بنقيضين كما اذا أخبر جمع بوجود اسكندر وآخر بعدمه فلو كانا معلومين لكان موجودا معدوماً فى الواقع وقالوا رابعاً لو أفاد المتواتر علماً يلزم تصديق اليهود أو النصارى فيما نقلوه افتراء عن موسى وعيسى عليهما وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلاة والسلام انه قال لا نبى بعدى والثانى باطل فان هذا النقل كذب وافتراء بلا مرية وقالوا خامسا لو أفاد المتواتر العلم لما كان بينه وبين العلوم الأخرى تفاوت ونجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وهو دليل احتمال النقيضين فى المتواتر فلا يفيد العلم والجواب عن شبهاتهم كلها إجمالا انه تشكيك فى الضرورى فان كل أحد يعلم افادة المتواتر العلم كشبه السوفسطائية فانها تشككات فى الأمور الضرورية فالشبهات جلها باطلة لا يلتفت إليها وأما الجواب عن شبهاتهم تفصيلا فنفى الدليل الأول وهو قياسهم على امتناع اجتماع الكل على أكل طعام انه قياس مع الفارق بين الفرع والأصل لوجود الداعى فى أخبار الكل وهو العادة هنا فان عادة الانسان أن يخبر بما علم وعدم الداعى ثمة أى فى المقيس عليه فان الداعى إلى الأكل الاشتهاء وقلما يكون اشتهاء الجماعة طعاماً واحداً عادة وعن الدليل الثانى وهو جواز الكذب قد يخالف حكم كل واحد فلاجتماع أثره فى الحكم فلا يوجد عند عدمه قد يلزم من جواز كذب كل جواز كذب الجميع ألا ترى ان كلا من النقيضين مقدور لامكانه بخلاف الكل فانه مستحيل غير مقدور وعن الثالث وهو لزوم اجتماع النقيضين عند اخبار الجماعة بخبرين متناقضين أى تواتر النقيضين محال عادة فلا يلزم التناقض فى الواقع بل على تقدير خلاف الواقع فلا

استحالة وعن الرابع وهو لزوم صدق اخبار اليهود والنصارى الكاذبة بيقين بأن تواترها ممنوع وان ابتداءه ليس كوسطه بل لم يوجد فى الابتداء مخبرون بعدد التواتر وإنما هم بعض شياطينهم اخترعوا أمثال هذه الأقاويل وأخبروا شياطينهم الآخرين وهم أخبروا ظنا بل علما بالكذب شياطينهم الآخرين فقد وجدنا الوسط مبلغ التواتر ثم إنهم كلهم ظانين غير مستيقنين فلم يوجد التواتر وعن الدليل الخامس وهو وجدان التفاوت بينه وبين البديهى الآخر الموجب لاحتمال النقيض أن غاية ما لزم من شبهتهم التفاوت فى الجملة ولا نسلم أن العلوم لا تتفاوت فإنه قد يكون البعض خفيا عن بعض لعدم ملاحظة الأطراف حقها أو لمصاحبة بعض الوسط دون بعض نعم إنها لا تتفاوت بمعنى احتمال أحدها النقيض دون الآخر ولزومه ههنا ممنوع بل التواتر والواحد نصف الاثنين لا يحتمل كل منهما النقيض ولو سلم أن العلوم لا تتفاوت جلاء وخفاء أصلا فالتفاوت هنا للأنس وعدمه لا لكون أحدهما جليا والآخر خفيا اهـ وإنما ذكرنا هذا كله لأن شبهتهم قد أثرت على غيرهم لأن كثيرا من الناس فى زماننا لا يصدق إلا بما يراه بإحدى حواسه الخمس وينكر كل ما غاب عن المشاهدة فأنكروا المتواترات من المعجزات ونزول عيسى عليه السلام والجن والملائكة وغير ذلك ولهم كتابات فى ذلك ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم (وهذا جهل فإنا نجد أنفسنا عالمة بما يؤدى إليها الخبر المتواتر من أخبار مكة وخراسان وغيرهما كما نجدها عالمة بما تؤدى إليه الحواس الخمس فكما لا يجوز إنكار العلم الواقع بالحواس لم يجز العلم الواقع بالأخبار) هؤلاء حصروا مدارك اليقين فى الحواس الخمس قالوا لو أفاد التواتر لاشتركنا نحن وأنتم فيه بالضرورة ولو اشتركنا لما خالفناكم كما أنا شاركناكم فى العلوم الحسية ولم نخالفكم فيها فلما لم نشارككم دل على عدم إفادته العلم قلنا إن مخالفتكم فيه عناد منكم واضطراب فى عقولكم وطباعكم كمن يخالف فى الحسيات لاضطراب عقله ومزاجه أو حواسه كمن يجد طعم العسل مرا من غلبة الصفرا عليه فينكر حلاوته ولو تركنا ما علمنا

ضرورة لقولكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية فالإلزام مشترك بيننا فما أجبتم به السوفسطائية عن إفادة الحواس العلم فهو جوابنا لكم عن إفادة المتواتر العلم وفى كشف الأسرار وهؤلاء لا يعرفون نفوسهم لأن معرفة كونهم مخلوقين من ماء مهين لا تثبت إلا بالخبر ولا دينهم لأن طريق معرفته الخبر والسماع خصوصا فيما يرجع إلى الأحكام ولا دنياهم لأن طريق معرفة الأغذية والأدوية تحصل بالخبر وفيها ما هو مهلك وما هو نافع ولا أمهاتهم ولا آباءهم لأن التربية والقيام بأمورهم يحصل من المساعدة والظن كما يحصل من الأبوين ثم كل أحد نفسه شاعرة بهذه الأشياء ويحصل له العلم بها قطعا بمنزلة العلم الحاصل بالعيان والمشاهدة فكان منكره كالمنكر للشاهدات من السوفسطائية اهـ .

(فصل والعلم الذى يقع به ضرورى وقال البلخى) هو الكعبى من المعتزلة (العلم الواقع به نظرى وهو قول أبى بكر الدقاق) قال فى جمع الجوامع والأصح أن العلم فيه أى فى المتواتر ضرورى أى يحصل عند سماعه من غير احتياج إلى نظر لحصوله لمن لا يتأتى منه كالبله والصبيان وقال الكعبى من المعتزلة والإمامان أى إمام الحرمين والإمام الرازى نظرى وفسره إمام الحرمين أى فسر كونه نظريا كما أفصح به الغزالى التابع له أخذا من كلام الكعبى بتوقفه على مقدمات حاصلة عند السامع وهى المحققة لكون الخبر متواترا من كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس لا الاحتياج إلى النظر عقبيه أى عقيب سماع المتواتر فلا خلاف فى المعنى فى أنه ضرورى لأن توقفه على تلك المقدمات لا ينافى كونه ضروريا وبالضرورى غير الإمام الرازى خلاف ما عبر به المصنف سهوا أو نظرا إلى أن المراد واحد اهـ قال فى سلم الوصول واعلم أن الضرورى قسمان قسم من يعقل القضايا التى قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين ومع ذلك يحتاج إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه مع أنها حاضرة فى الذهن فيحصل أولا ثم يلتفت الذهن إلى تلك الواسطة وقد لا يلتفت

إليها ومن هذا القسم العلم الناشئ من المتواتر وقسم لا واسطة له أصلا كقولنا الموجود لا يكون معدوما وإنما كان المتواتر من الأول لأنه لا بد فيه من حصول مقدمتين إحداهما أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية أنهم قد اتفقوا فى الأخبار عن الواقعة لكنه لا يحتاج إلى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا إلى الشعور بتوسطهما وإفضائهما إليه كذا نقله السعد عن الغزالى فى المستصفى والحاصل أن العلم فيه حاصل بخلق الله تعالى بطريق العادة لا بتوسط المقدمتين وإن كانتا موجودتين وبهذا تعلم أن قول الغزالى أن المتواتر من قبيل قضايا قياساتها معها إنما قاله تفسيرا لما قاله الكعبى وأبو الحسين وإمام الحرمين وأن قول صاحب فواتح الرحموت على مسلم الثبوت والنزاع معنوى إن أراد منه أن الجمهور قالوا إنه قسم آخر من الضرورى وهو محصل بالعادة فليس على ما ينبغى بل المعنى أن الجمهور أرادوا بالضرورى مطلق الضرورى فلا نزاع بحسب المعنى وهذا هو مقتضى قوله إن الأليق بالفقهاء والمتكلمين مطلق الضرورى لا الظاهر فقط كما قال هو لأن من الجمهور فريقا كبيرا من الفلاسفة ومن المعتزلة وهم ماعدا الكعبى وأبا الحسين القائلين بأنه يحصل بطريق العقل وإن كان هذا الخلاف لفظيا أيضا اهـ (وهذا خطأ لأنه لا يمكن نفى ما يقع به من العلم عن نفسه بالشك والشبهة فكان ضروريا كالعلم الواقع عن الحواس الخمس) قد علمت بما تقدم أن الخلاف لفظى قال التاج فى تكملة الإبهاج الذى نص عليه فى المستصفى أن تحقيق القول فيه لأنه ضرورى بمعنى أنه لا يحتاج فى حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه مع أن الواسطة حاضرة فى الذهن وليس ضروريا بمعنى أنه حاصل من غير واسطة كقولنا القديم لا يكون محدثا والموجود لا يكون معدوما فإنه لا بد فيه من حصول مقدمتين فى النفس عدم اجتماع هذا الجمع على الكذب واتفاقهم على الإخبار عن هذه الواقعة وهذا الذى ذكره الغزالى هو الحق وهو الذى اختارمام وأتباعه ه الإوأما إمام الحرمين فقد نقل المصنف عنه

أيضا يعنى البيضاوى أنه نظرى وهو قد صرح فى البرهان بموافقة الكعبى
كما نقل المصنف عنه لكنه نزل مذهب الكعبى على مجمل يقارب ما ذكره
الغزالى وهذه عبارته : ذهب الكعبى إلى أن العلم بصدق المخبرين تواترا نظرى
وقد كثرت المطاعن عليه من أصحابه ومن عصبة الحق والذى أراد تنزيل
مذهبه عند كثرة المخبرين على النظر فى ثبوت حالة جامعة واتفاقها فلم يعن
الرجل نظرا عقليا وفكرا سبريا على مقدمات ونتائج فليس ماذكروا إلا الحق
انتهى واذا اتحد رأى امام الحرمين والغزالى وكان هو رأى الإمام والجمهور
ونزل مذهب الكعبى عليه كما صنع امام الحرمين لم يكن بينهم اختلاف وهذا
التنزيل هو الذى ينبغى أن يكون ولا يجعل فى المسئلة نزاع اه (فصل ولا
يقع العلم الضرورى بالتواتر الا بثلاث شرائط أحدها ان يكون المخبرون
عددا لا يصح منهم التواطؤ على الكذب) أو وقوعه منهم اتفاقا وقوله
لا يصح منهم التواطؤ على الكذب تفسير للعدد بمعنى أن المعتبر فى ذلك
العدد وكثرة المخبرين بلوغهم حتى يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب
حتى لو أخبر جمع غير محصورين بما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض
من الأغراض لا يكون متواترا كذا قال السيد فى التلويح وفى تعيين هذا
العدد خلاف يأتى ذكره اه ثانيها (ان يستوى طرفاه ووسطه) معناه ان
يكون عدد التواتر المذكور موجودا فى الطبقة المشاهدة للمخبر عنه وفى
الطبقة التى أخبرتنا بوجوده وفى الواسطة بينهما من طبقات المخبرين
فتكون كل واحدة من هذه الطبقات مستكملة لعدد التواتر فلو نقص
بعضها عن عدد التواتر خرج الخبر عن كونه متواترا لأنه قد صار
آحادا فى وقت من الأوقات فلا ينقلب متواترا بعد وبمثل هذا وقع الطعن
فى توراة اليهود وإنجيل النصارى وما نقلوه عن أسلافهم وذلك أنهم قلوا
بقتل بختنصر لأكثرهم عن عدد التواتر فلم يقدما فقلوه العلم وكذلك النصارى
كانوا على عهد المسيح وبعده بمدة طويلة قليلين لا يحصل بهم التواتر فلم ولذا
قال المصنف (فيروى هذا العدد مثله إلى أن يتصل بالمخبر عنه) وإنما اشترط

استواء الطبقات كلها لأن خبر كل عصر مستقل بنفسه فلا بدقيه من الشروط وبهذا يتبين أن المتواتر قد ينقلب أحاداً ثم المراد بالاستواء المذكور الاستواء فى الكثرة المذكورة لاستواء فى العدد بأن يكون فى كل طبقة مستوياً فإنه لا يضر الاختلاف إذا كان عدد منها فيه الكثرة المذكورة مثل أن يكون عدد الطبقة الأولى الفا والثانية تسعمائة وعدد الثالثة الفا وتسعمائة (و) ثالثها أن يكون الخبر فى الأصـــل عن مشاهدة أو سماع) بأن أحس المخبرون الأولون بمضمون الخبر بأن يقال رأينا مكة وبغداد ورأينا موسى وقد ألقى عصاه فصارت حية ورأينا المسيح وقد أحيي الموتى ورأينا محمدا صلى الله عليه وقد انشق له القمر وسمعناه يتلو القرآن وقد تحدى به العرب فعجزوا عن معارضته فلا تواتر فى العقليات فلا تقبل حماقة المشائين من الفلاسفة أن لاحشر للأجساد وذلك لأن العقلى لو كان بديهيا فيفيد العلم بنفسه فلا دخل للخبر وإلا فيحتمل الخطأ بل يتيقن به كما فى خبر المشائين الحمق واجتماع شرائط التواتر فى الخبر أى الأمور المحققة وهى كونه خبر جمع وكونه بحيث يؤمن تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس علامة حصول العلم بمضمونه وإنما فسرنا الشرائط بالأمور المحققة له لأنها ليست شرائط حقيقية وان عبروا عنها بذلك وإنما هى أجزاء الماهية التى بتحققها يتحقق التواتر وقد علم منه أنه لا يشترط عنده فى المخبرين الإسلام ولا العدالة ولا اختلاف الدين والبلد والوطن والنسب ولا وجود الإمام المعصوم ولا حول أهل الذمة ولا كثرهم بحيث لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد وفى كل ذلك خلاف حكاه والآمدى وابن الحاجب قال فى جمع الجوامع وشرحه والأصح أنه لا يشترط فى المتواتر اسلام رواته ولا عدم احتواء بلد عليهم فيجوز أن يكونوا كفارا وأن تحويهم بلد كأن يخبر أهل قسطنطينية بقتل ملكهم لأن الكثرة مانعة من التواطؤ على الكذب وقيل لا يجوز ذلك لجواز تواطؤ الكفار وأهل بلد على الكذب فلا يفيد خبرهم العلم وإذا لم يكن الاسلام شرطا فالعدالة ليست شرطاً بالأولى وكذا ألا يشترط البلوغ كما نقله ابن قاسم عن شرح الارشاد

لشيخه ابن حجر الهيتمى فى باب الشفعة قال ولو كانوا كفارا أو صبيانا اه عطار
(قال إذا كان) مستند روايتهم (عن نظر واجتهاد مثل أن يجتهد العلماء
فيؤديهم الاجتهاد إلى شيء لم يقع العلم الضرورى بذلك ومن أصحابنا من اعتبر
أن يكون العدد مسلمين ومن شرط العدالة والإسلام فى المخبرين الإمام
فخر الإسلام رضى الله عنه لئلا يرد اخبار النصارى بقتل المسيح بن مريم
عليه السلام والجواب منع استواء طبقات المخبرين وإنما قتل عدد من الرجال
العارفين بعيسى عليه السلام رجلا قد ألقى الله عليه شبه عيسى عليه السلام
كما قال تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم ثم ألقوا جسد ذلك المقتول
على الصليب ثم أخبره بعد ذلك انهم قتلوا عيسى وصلبوه وشكوا فيه أيضا
حتى قال بعضهم لبعض إن كنا قتلنا عيسى فأين صاحبنا ذلك الرجل وان كنا
قتلنا ذلك الرجل فأين عيسى فلا تواتر هنا فلا ايراد ألا ترى الى قول الجلال
إشارة إلى تأييد عدم اشتراط العدالة والاسلام كخبر أهل قسطنطينية بقتل
ملكهم فإن خبرهم يفيد العلم بلا ريب وكانوا كفارا قبل فتحها وقد فتحها
السلطان محمد وافق تاريخها بلدة طيبة نعم ان وجود العدالة والاسلام فى
المخبرين له دخل فى تقليل عدد المخبرين الموجب للعلم ومؤكد لعدم التواطؤ على
الكذب والحاصل أن كلا من تلك المذاهب باطل للعلم بحصول العلم من الخبر
المتواتر بمضمونه بدون كل واحد من هذه الشروط (ومن الناس من قال
لا يجوز أن يكون العدد) من الرواة (أقل من اثنى عشر) كعدد النقباء لموسى
عليه السلام فى قوله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيباً لأن موسى عليه السلام
نصبهم ليعرفوه أحوال بنى اسرائيل فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبهم
(ومن الناس من قال أقله سبعون) لأن الله تعالى قال واختار موسى قومه
سبعين رجلا لميقاتنا أى للاعتذار إلى الله من عبادة العجل ولسماع كلامه
من أمر ونهى ليخبروا قومهم بما يسمعوه فكونهم على هذا العدد ليس إلا
لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب فى ذلك (ومنهم من قال ثلثمائة و أكثر)
يعنى وبضعة عشر عدد غزوة أهل بدر لأن الغزوة تواترت عنهم والبضع

بكسر الباء ومن العرب من يفتحها وهو ما بين الثلاث إلى التسع قاله الجوهرى وقيل أربعة قياساً على شهود الزنا وقيل خمسة قياسا على اللعان وقيل أقله أربعون لخبر خير السرايا أربعون وقيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون وقيل خمسون قياساً على القسامة وتمسك كل قائل بإفادته العلم فى ذلك بدليل ورد فى خصوص ذلك كما بينا بعض أمثلتهم وليس بلازم ان يطرد ذلك العدد بإفادته العلم فى خصوص ذلك الدليل فى غير ذلك لاحتمال إفادة العلم بغيره فالأمر الذى ورد فيه عدد معين لذلك الأمر دون غيره ولذا قال المصنف وهذا خطأ لأن وقوع العلم به لا يختص بشىء مما ذكروه فسقط اعتبار ذلك وفى سلم الوصول وجه ذلك يعنى ضعف هذه الأقوال ما علمت من أن حصول العلم الضرورى من الخبر المتواتر إنما هو بحكم العادة ومتى حصل ذلك كان حصوله عند السامع علامة التواتر وان ذلك يختلف باختلاف حال الخبر والمخبر والسامع والمخبر عنه كما سبق ولذلك كان القول المختار عدم تعيين العدد للقطع بحصول العلم بأخبار الجماعة من غير علم بعدد مخصوص ولو كان العدد المعين معتبرا فى التواتر لكان شرطاً للعلم فى وقت ولم يعلم بعدد لا متقدم ولا متأخر وأيضا لا سبيل إلى العلم بالعدد المخصوص عادة لأن الاعتقاد بصدق الخبر يقوى عادة بتدريج خفى بتتابع الأخبار كما يحصل كمال العقل بتدريج خفى والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك فقبل حصول العلم لا تعلم الأمور التى بها يتحقق التواتر فى الواقع ونفس الأمر فان منها القرائن اللازمة فيحتمل أن عدم حصول العلم لعدم تلك القرائن ويحتمل أنه ينعدم تقوى الخبر مع وجود تلك الأمور بتمامها ولذلك قالوا ان علامة اجتماع تلك الأمـــور بتمامها حصول العلم وذلك يحصل بتقوى الاعتقاد تدريجا فإذا أخبر واحد حصل الظن وهكذا الى أن يحصل اليقين وهذا الأمر الخفى يختلف باختلاف أحوال الخبر والمخبرين والسامعين والمخبر عنه كما سبق

(باب القول فى أخبار الآحاد) (واعلم ان خبر الواحد ما انحط عن

حد التواتر) يعنى هو الخبر الذى لم تبلغ نقلته فى الكثرة مبلغ التواتر سواء كان المخبر واحدا او اثنين أو ثلاثة أو أربعة او خمسة إلى غير ذلك من الأعداد التى تشعر بأن الخبر دخل بها فى حد التواتر (وهو ضربان مسند) وهو وهو ما اتصل اسناد من رواته الى منتهاه رفعا ووقفاً وقوله رفعاً ووقفاً فيدخل فيه الموقوف وهو قول الصحابى وكذا يدخل فيه المقطوع وهو قول التابعى وهذا قول الخطيب قال العراقى وكلام أهل الحديث يأباه اى فيكون التعريف غير مانع ولم يمنعه ابن الصلاح كلياً بل قال اكثر مايستعمل فيما جاء عن النبى ﷺ دون غيره والأكثر فيما جاء عن الصحابة استعمال الموقوف وفيما جاء عن التابعين فمن بعدهم استعمال المقطوع وقال الحاكم لايستعمل المسند الافى المرفوع المتصل بخلاف الموقوف والمرسل والمعضل والمدلس وبه جزم شيخ الاسلام ابن حجر قال العلامة السيوطى وقول الحاكم هو الأصح اه . (ومرسل) وهو فى اصطلاح الأصوليين مالم يتصل اسناده بأن أسقط بعض رواته واحداً كان أو أكثر كان الراوى المرسل تابعيا من أكابر التابعين أو من صغارهم أو غير تابعى ولو بعد أو صحابيا فالإرسال عندهم ترك الواسطة بين الراوى والمروى عنه فيدخل فيه المنقطع والمعضل والمعلق عند غير المحدثين واما عند المحدثين فالمرسل ماسقط منه صحابى بأن رفعه إلى النبى صلى الله عليه وسلم تابعى صريحا أو كناية صغيرا كان كأبى هاشم ويحيى بن سعيد أو كبيرا وهو من كان جل روايته عن الصحابة كابن المسيب وقيس بن حازم والمنقطع ماسقط منه راو واحد غير الصحابى والمعضل ماسقط منه اثنان والمعلق ماحذف من أول سنده أو جميعه لاوسطه (فاما المرسل فله باب يجىء إن شاء الله تعالى وأما المسند فضربان أحدهما يوجب العلم) بصدقه (وهو على أوجه منها خبر الله عز وجل وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم) ان أراد المصنف بخبر الله عز وجل القرآن وبخبر رسوله السنة وهى أقواله وأفعاله وتقريراته ورد عليه أنه جعل القرآن من قسم خبر الواحد لانه قال أو لا اعلم ان خبر الواحد ما انحط عن حد التواتر وهو مسند ومرسل وأما المسند إلى آخره وإن أراد بخبر الله تعالى

وخبر رسوله شيئا واحدا وهو السنة لان الكل من عند الله تعالى لا يرد عليه شيء ولكن هذا إنما يوجب العلم بصدقه بالنسبة لمن سمعه أما بالنسبة لمن لم يسمعه فالمقطوع بصدقه بعض المنسوب إليه عليه الصلاة والسلام وان كنا لا نعلم عينه بالنظر له فى ذاته وان قطع به لعارض التواتر وعبارة العلامة البيضاوى فى منهاج الأصول أحسن وأوضح فإنه قال الباب الثانى فى الأخبار وفيه فصول الأول فيما علم صدقه وهو سبعة الأول ماعلم وجود مخبره بالضرورة او الاستدلال الثانى خبر الله تعالى والا كنا فى بعض الاوقات اكمل منه تعالى الثالث خبر رسوله صلى الله عليه وسلم والمعتمد دعواه الصدق وظهور المعجزة على وفقه الرابع خبر كل الأمة لأن الاجماع حجة الخامس خبر جمع عظيم عن احوالهم السادس الخبر المحفوف بالقرائن السابع التواتر خبر بلغت رواته فى الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب اهـ وفى جمع الجوامع وشرحه واما مقطوع بصدقه كخبر الصادق أى الله تعالى لتنزهه عن الكذب ورسوله صلى الله عليه وسلم لعصمته وبعض المنسوب الى محمد صلى الله عليه وسلم وان كنا لا نعلم عينه اهـ (ومنها أن يحكى الرجل بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم شيئاً) أى بمسمع منه أى بمكان وقع السماع بالفعل منه (ويدعى عليه) به (فلا ينكره) الرسول صلى الله عليه وسلم ولا حامل للتقرير للنبى صلى الله عليه وسلم ولا على الكذب للمخبر (فيقطع به على صدقه) فيما أخبر به دينيا كان أو دنيوياً لأن النبى صلى الله عليه وسلم لا يقر أحدا على كذب خلافا للمتأخرين منهم الآمدى وابن الحاجب فى قولهم لا يدل سكوته صلى الله عليه وسلم على صدق المخبر أما فى الدين فلجواز أن يكون النبى صلى الله عليه وسلم بينه أو أخر بيانه بخلاف ما أخبر به المخبر واما فى الدنيوى فلجواز أن يكون النبى صلى الله عليه وسلم لايعلم حاله كما فى لقاح النخل روى مسلم عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه مر بقوم يلقحون النخل فقال لو لم تفعلوا لصح قال فخرج شيصا فقال ما لنخلكم قالوا قلت كذا وكذا فقال أنتم اعلم بأمور دنياكم ورد بأن سبق البيان او تأخيره فى الدين

لا يبيح السكوت عند وقوع الفكر لما فيه من ايهام تغيير الحكم فى الأول وتأخير البيان عن وقت الحاجة فى الثاني وفى الدينوى إذا كان كذبا ولم يعلم به النبي صلى الله عليه وسلم يعلمه الله به عصمة له عن أن يقرر هذا على كذب كما أعلمه بكذب المنافقين فى قولهم نشهد انك لرسول الله من تضمنه ان قلوبهم وافقت السنتهم وان كان دينيا والمراد من قول صاحب جمع الجوامع ولا حامل على التقرير والكذب والمراد منه انه لاحامل عليهما معا بأن لم يكن حامل على شيء أصلا أوكان على الكذب فقط لان الحكم إذا قيد بقيدين ينتفى بانتفائهما وبانتفاء أحدهما والحامل على الكذب صورته أن يكون الكذب مباحا كان يكون للاصطلاح أو انكار وديعة من ظالم فهذه الثلاثة مقطوع بدل التقرير بها على الصدق واما المفهوم وهو ما إذا وجد حامل على الكذب والتقرير كما إذا كان المخبر ممن يعاند النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار فلا يدل فيه السكوت على الصدق قولا واحدا وما إذا اخبر بحضرته صلى الله عليه وسلم ولم يكن بسمع منه ولم ينكر ذلك الخبر فالظاهر المظنون الصدق أى صدق الخبر لأن الظاهر تقرير ذلك لاالقطع بصدقه كما ظن لاحتمال انه ماسمع الخبر او مافهم وما علم صدقه ولا كذبه لكونه دنيويا او راى تأخير الإنكار إلى وقت الحاجة أو رأى عدم افادة الإنكار لكون المخبر متعنتا ومع جواز هذه الاحتمالات لاقطع اه .

(ومنها) أى من أخبار الآحاد التى توجب العلم ويقطع بصدقها (ان يحكي الرجل شيئا) اى امرا محسوسا (بحضرة جماعة كثيرة) بالغة عدد التواتر (فلا ينكرونه ولا يكذبونه ولا حامل لهم على سكوتهم عن تكذيبه من خوف او طمع ناشىء منه (فيقطع به على صدقه) فان كان الخبر مما يحتمل ان لايعلموه مثل خبر غريب لا يقف عليه الا الأفراد لم يدل سكوتهم على صدقه قطعا وان كان لعلموه ولكنه مما يجوز ان يكون الحامل على السكوت عن تكذيبه من خوف ونحوه لم يدل سكوتهم على صدقه قطعا على الصحيح .

ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه والصحيح أن المخبر بحضرة قوم لم يكذبوه ولا حامل لهم على سكوتهم عن تكذيبه من خوف أو طمع فى شىء منه صادق فيما اخبر به وان سكوتهم تصديق له عادة فقد اتفقوا وهم عدد التواتر على خبر محسوس اذ فرض المسئلة كذلك كما صرح به الآمدى فيكون صدقا قطعا وقيل لا يلزم من سكوتهم تصديقه لجواز ان يسكتوا عن تكذيبه لشىء اه قلنا الفرض أنه لا حامل لهم عن السكوت عن تكذيبه والمسئلة مفروضة فيما إذا اخبر بحضرتهم عن محسوس لايخفى على مثلهم فاندفع ما قيل يجوز ان يكون سكوتهم لعدم علمهم بحال المخبر به ولو سلم انه تصديق لم يلزم منه انه صدق لجواز ان يكون لظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه فى غيره نعم لو فرض ان الاخبار عن شىء وجد بحضرتهم ظهر ان سكوتهم تصديق وذلك لما علمت أن المسئلة مفروضة فيما ذكرناه اه (ومنها خبر الواحد الذى تلقته الأمة بالقبول فيقطع بصدقه لحصول الاجماع عليه وله حكم التواتر فهو قريب من إفادة العلم الضرورى (سواء عمل به الكل أو عمل به وتأوله البعض) لأن التأويل فرع القبول وحاصل هذه المسألة أن الخبر الذى رواه أحد بحضرة العلماء فاحتج به البعض وأوله الآخرون أوعمل به الكل فيكون من المقطوع به لاجماعهم على قبوله لأن كلا من الاحتجاج به وتأويله فرع قبوله وقد مشى فى جمع الجوامع وشرحه على خلاف هذا فقال وافتراق العلماء فى الخبر بين مؤول له ومحتج به لا يدل على صدقه خلافا لقوم فى قولهم يدل عليه قالوا للاتفاق على قبوله حينئذ قلنا الاتفاق على قبوله انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه فى نفس الأمر اه وفى لب الأصول وشرحه والأصح أن افتراق العلماء فى خبر بين مؤول له ومحتج به لا يدل على صدقه وقيل يدل عليه للاتفاق على قبوله قلنا جوابه مامر آنفا اه والذى مر هو أن الاتفاق انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه فى نفس الأمر اه (فهذه الأخبار) الأربعة المذكورة من قسم المسند (فوجب العمل به ويقع العلم بها استدلالا) فان خبر الله وخبر رسوله يعلم صدقه بتوسط أن الخبر صادر عن الله

تعالى وعن رسوله وكل خبر صادر عنهما فهو صادق وهذا لمن لم يبلغ مقام المشاهدة والحدس أما من بلغ الى أحد هذين المقامين فهو معلوم الصدق عنده ضرورة (والثانى) خبر (يوجب العمل ولا يوجب العلم) يقيناً (وذلك مثل الأخبار المروية فى السنن) كسنن أبى داود والترمذى والنسائى وابن ماجه وسنن الدارمى وسنن البيهقى (والصحاح) صحيح البخارى وصحيح مسلم وصحيح ابن خزيمة وابن حبان والنسائى والمستدرك للحاكم وما أشبهها وقال بعض أهل العلم (أخبار الآحاد الصحيحة توجب العلم) كما توجب العمل قال الموفق بن قدامة فى روضة الناظر اختلفت الرواية عن امامنا رحمه الله فى حصول العلم بخبر الواحد فروى عنه انه لا يحصل به العلم وهو قول الأكثرين والمتأخرين من أصحابنا لأنا نعلم ضرورة انا لا نصدق كل خبر نسمعه ولو كان مفيداً للعلم لما صح ورود خبرين متعارضين لاستحالة اجتماع الضدين ولجاز نسخ القرآن والأخبار المتواترة به لكونه بمنزلتها فى إفادة العلم ولوجب الحكم بالشاهد الواحد ولاستوى فى ذلك العدل والفاسق كما فى التواتر وروى احمد انه قال فى اخبار الرؤية يقطع على العلم بها وهذا يحتمل ان يكون فى أخبار الرؤية وما أشبهها مما كثرت رواته وتلقته الأمة بالقبول ودلت القرائن على صدق ناقله فيكون أدون من المتواتر وليس للمتواتر عدد محصور ويحتمل أن يكون خبر الواحد عنده مفيداً للعلم وهو قول جماعة من أصحاب الحديث وأهل الظاهر قال بعض العلماء انما يقول احمد بحصول العلم فيما نقله الأئمة الذين حصل الاتفاق على عدالتهم وثقتهم واتقانهم ونقل من طرق متساوية وتلقته الأمة بالقبول ولم ينكره منهم منكر اه وقد اختلف فى أخبار الصحيحين البخارى ومسلم التى ليست بمتواترة ولم ينقدها الحفاظ ولم يقع التجاوب بين مدلوليها هل هى مقطوع بصحتها أولا فقال ابن الصلاح ومن تبعه إنه مقطوع بصحتها وهى تفيد العلم النظرى لان جلالة شأنهما وتلقى الأمة لكتابيهما بالقبول والإجماع على المزية يستلزم القطع والعلم النظرى قال النووى وخالفه المحققون فقالوا يفيد الظن مالم يتواتر قال فى شرح

مسلم لأن ذلك شأن الآحاد ولا فرق فى ذلك بين الشيخين وغيرهما وتلقى الأمة بالقبول إنما أفاد وجوب العمل بما فيهما من غير توقف عن النظر فيه بخلاف غيرهما فلا يعمل به حتى ينظر فيه ويوجد فيه شروط الصحيح ولا يلزم من إجماع الأمة على العمل بمافيها إجماعهم على القطع بأنه كلام النبى صلى الله عليه وسلم قال وقد اشتد إنكار ابن برهان على من قال بما قاله الشيخ ومانع فى تغليظه اه وكذا عاب ابن عبد السلام على ابن الصلاح هذا القول وقال إن بعض المعتزلة يرون ان الأمة إذا عملت بحديث اقتضى ذلك القطع بصحته وهومذهب ردىء وقال البلقينى ماقاله النووى وابن عبدالسلام ومن تبعهما ممنوع فقد نقل بعض الحفاظ المتأخرين مثل قول ابن الصلاح عن جماعة من الشافعية كأبى اسحاق وابى حامد الاسفرايني والقاضى ابى الطيب ، والشيخ ابى إسحاق الشيرازى وعن السرخسى من الحنفية والقاضى عبد الوهاب من المالكية وأبى يعلى وأبى الخطاب وابن الزغونى من الحنابلة وابن فورك وأكثر أهل الكلام من الأشعرية وأهل الحديث قاطبة ومذهب السلف عامة بل بالغ ابن طاهر المقدسى فى صفة التصوف فالحق به ما كان على شرطهما وان لم يخرجاه وقال شيخ الاسلام ما ذكره النووى مسلم من جهة الأكثرين واما المحققون فلا فقد وافق ابن الصلاح ايضاً محققون وقال ابن كثير وانا مع ابن الصلاح فيما عول عليه وأرشد إليه قال العلامة السيوطى وهو الذى أختاره ولا أعتقد سواه نعم يبقى الكلام فى التوفيق بينه وبين ماذكره اولا من المراد بقولهم هذا حديث صحيح انه وجدت فيه شروط الصحة لا انه مقطوع به فى نفس الأمر فلينظر فى الجمع بينهما ولم أر من تنبه له اه (وقال بعض المحدثين ما يحكى إسناده وجب العلم) وما لا فلا وهو بعيد جداً فإن السند قد يكون رجاله ضابطين عدولا وقد لا يكونون كذلك ولأنا نعلم ضرورة انا لانصدق كل خبر نسمعه (وقال النظام يجوزان يوجب) خبر الواحد (العلم إذا قارنه سبب مثل ان يرى رجل) عظيم الشأن معروف بالمحافظة على رعاية المروءات على هيئة منكرة (ممزق الثياب) ومخرقها مضطرب

البال ومشوش الحال (فيجيء ويخبر بموت قريب له) فكل عاقل سمع هذا الخبر وشاهد هذه القرائن قاطع بصحة المخبر عنه وحاصل له العلم به كما يعلم صدق المتواتر والفرق بينه وبين المتواتر أن حصوله فى المتواتر بواسطة ما لا ينفك التعريف عنه عادة وهو القرائن المتصلة به فكأنه من نفس الخبر بخلاف ما هنا والمتواتر يفيد العلم الضرورى بسبب كثرة العدد مطرداً وخبر الواحد لايفيده مطرداً لأن إفادته للقرائن الخارجة عن نفس الخبر هذا ثم هذا الذى ذكره المصنف عن النظام من قسم ما علم صدقه ضرورة فكان ينبغى للمصنف عده فيما علم صدقه ولعله لايرى إفادته العلم قال فى جمع الجوامع وشرحه مسئلة خبر الواحد لايفيد العلم إلا بقرينة كما فى اخبار الرجل بموت ولده المشرف على الموت مع قرينة البكاء وإحضار الكفن والنعش وقال الأكثر لايفيد مطلقاً وما ذكر من القرينة يوجد مع الإغماء اه قال التاج فى تكملة الابهاج السادس المحفوف بالقرائن ذهب النظام وإمام الحرمين والغزالى والامام وأتباعه منهم المصنف يعنى البيضاوى والآمدى وابن الحاجب الى أنه يفيد العلم وهو المختار ثم مثل بما ذكرنا ثم قال واعلم أن هذه العلوم الحاصلة على حكم العادة وجدناها مرتبة على قرائن الأحوال وهى لا تنضبط انضباط المحدودات بحدودها وقد قلنا لاسبيل الى جحدها إذا وقعت وهذا كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وبسط الثمل وغضب الغضبان ونحوها مما لايعد ولا يحصى فاذا ثبتت هذه القرائن ترتبت عليها علوم بديهية لا يأباها الاجاحد ولو رام امرؤ العلم بضبط القرائن ووصفها بما يميزها عن غيرها لم يجد الى ذلك سبيلا وكأنها تدق عن العبارة وتأبى عن أن يحاول ضبطها وقد قال الشافعى رضى الله تعالى عنه من شاهد رضيعاً قد التقم ثدياً من مرضع ورأى فيه آثار الامتصاص وحركات الغلصمة وجرجرة المتجرع لم يسترب فى وصول اللبن إلى الجوف وحل له أن يشهد شهادة بأنها أمه بالرضاع ولو أنه لم يثبت بشهادته فى بيان الرضاع ولكنه شهد على ما رأى من القرائن فى وصفها واستعان بالوصفين المعروفين فبلغ ذكر القرائن مجلس

القضاء لم يثبت الرضاع بذلك وذلك ان ما سمعه القاضى وصفا لايبلغ مبلغ البيان والذى يقضى بالمعاين إلى درك اليقين يدق مدركه عن عبارة الواصفين قال إمام الحرمين ولو قيل لأزكى خلق الله قريحة وأحدهم ذهناً فصل بين حمرة وجه الغضبان وبين حمرة المرعوب لم تساعده عبارة فى محاولة الفصل فان القرائن لا تبطلها غايات العبارات وبهذا يتمهد ما قلنا فى أن حصول العلم بصدق المخبر لن يتوقف على حد محدود ولا عد معدود والله أعلم انتهى

(وقال القاشانى وابن داود) خبر الواحد (لا يوجب العمل) بل يمتنع به (وهو مذهب الرافضة ثم اختلف هؤلاء) القائلون بعدم جواز العمل بخبر الواحد (فمنهم من قال العقل يمنع العمل به) وهم الجبائى وجماعة من المتكلمين واستدلوا على ذلك بأمرين الأول فيه الزام القائلين بوجوب العمل بخبر الواحد وبأنه حجة بأنه لو كان حجة فى العمليات لكان حجة أيضا فى الاعتقاديات قياساً لها على العمليات وليس كذلك باتفاق والجواب أنا نمنع أن العلة التى اقتضت وجوب العمل بخبر الواحد فى العمليات موجودة فى الاعتقاديات لأن المطلوب فى العمليات هو العمل ويكفى فى ذلك الظن والمقصود فى الاعتقاديات الاعتقاد المطابق للواقع على سبيل الوجوب فلا يكفى فى ذلك الظن فإن قالوا إن العلة فى وجوب العمـــل هى منع الضرر مطلقا مظنونا كان أو مقطوعا به وهذا القدر المشترك موجود فى العمليات والاعتقاديات قلنا لا نسلم ذلك لأن الضرر الذى ينشأ عن الخطإ فى النبوات والاعتقادات هو الكفر بخلاف العمليات التى هى الفروع فإن المجتهد إذا أخطأ فيها لا إثم عليه بل يكون مأجورا مرة فضلا عن أن القطع فى كل مسئلة فرعية متعذر فكان من الضرورى أن يعمل فيها بالظن حتى لا تتعطل أحكام الوقائع المتجددة على الدوام بخلاف اتباع الأنبياء والاعتقاد لأنها نصبت أدلتها فى الأرض والسموات والأنفس والآفاق قال تعالى وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون وقال تعالى إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب إلى غير ذلك من الآيات الخاصة على

الاستدلال بالأدلة البرهانية التى مقدماتها ضرورية أو ترجع إلى ذلك مما يعرفه الخاص والدليل الثانى لهم أن الله أناط أحكامه بمصالح العباد تفضلا منه وإحسانا فكان لابد من معرفة تلك المصالح بالقاطع ولا يكفى فى ذلك الظن لأن الظن لا يغنى من العلم شيئاً قال تعالى «ولا تقف ما ليس لك به علم» وقال تعالى «ان يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً» وحيث وجب الوقوف على تلك المصالح والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة لأنه يخطىء ويصيب فلا يعول عليه والجواب النقض بالفتوى والأمور الدنيوية فإن الدليل جار فيهما مع أن قول الواحد مقبول فيهما اتفاقا كما تقدم وأما الفرق بأن حكم فتوى المفتى خاص بمقلده وكذا الشهادة خاصة بما وقعت فيه وحكم رواية خبر الواحد عام فى الأشخاص والأزمان فقد علمت أنه لا يضر لأنه ليس راجعا إلى العلة ولا إلى الحكم كذا فى سلم الوصول (ومنهم من قال العقل لا يمنع) العمل به لأن الشرع لم يرد به) بل ورد بالمنع منه وهم القاشانى وابن داود والرافضة لقوله تعالى ولا تقف ما ليس به علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا وهو مردود أولا بأن المتبع هو الإجماع على وجوب اتباع الظواهر وهو قاطع وثانيا أنه مؤول بما المطلوب فيه اليقين من أصول الدين لا العمل من الشرع وقيل المراد منع الشهادة وقال بما يتحقق قال العلامة الألوسى فى تفسير قوله تعالى إن يتبعون إلا الظن أى يتبعون فيما عليه من الشرك والضلال إلا الظن وأن الظن فيما يتعلق بالله تعالى لا يغنى من الحق شيئا ولا يكفى هناك إلا العلم وأنى لهم وهذا بخلاف سائر الأحكام وأسبابها مثلا فإنه لا يشترط فيها العلم والالفات معظم المصالح الدنيوية والأخروية والفرق بينهما على ما قاله العز بن عبد السلام فى قواعده الكبرى أن الظان مجوز لخلاف مظنونه فإنه إذا ظن صفة من صفات الاله عز شأنه فإنه يجوز نقيضها وهو نقص ولا يجوز النقص عليه سبحانه وتعالى بخلاف الأحكام فإنه لو ظن الحلال حراما والحرام حلالا لم يكن فى ذلك تجويز نقص الرب جل شأنه لأنه سبحانه وتعالى لو أحل الحرام وحرم الحلال لم

يكن عليه نقص فدار تجويزه بين أمرين كل منهما كمال بخلاف الصفات وقال غير واحد المراد إن يتبعون إلا ظنهم أن آباءهم كانوا على حق مع جهالتهم وضلالتهم وآراءهم الباطلة ويراد من الظن ما يقابل العلم أى الجهل فليس فى الآية دليل على عدم جواز العمل مطلقا فلا متمسك لنفاة القياس بها اه من الجزء الثامن صحيفة أحد عشر (والدليل) على أن خبر الواحد الصحيح الذى لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم (لا يوجب العلم أنه لو كان يوجب العلم لوقع العلم بخبر كل مخبر ممن يدعى النبوة أو مالا) على غيره (ولما لم يقع العلم بذلك دل على أنه لا يوجب العلم وأما الدليل على أن العقل لا يمنع من التعبد به هو أنه إذا جاز التعبد بخبر المفتى وشهادة الشاهد ولم يمنع العقل منه جاز بخبر المخبر) قال فى روضة الناظر قال أبو الخطاب العقل منه يقتضى وجوب قبول خبر الواحد لأمور ثلاثة أحدها أنه لو فرضنا العمل على القطع لتعطلت الأحكام لندرة القواطع وقلة مدارك اليقين الثانى أن النبى صلى الله عليه وسلم مبعوث إلى الكافة ولا يمكن مشافهة جميعهم ولا إبلاغهم بالتواتر الثالث أنا إذا ظننا صدق الراوى فيه ترجح وجود أمر الله تعالى وأمر رسوله عليه الصلاة والسلام فالاحتياط العمل بالراجح اه (وأما الدليل على وجوب العمل به من جهة الشرع فهو أن الصحابة رضى الله عنهم رجعت اليها) أى إلى أخبار الآحاد فى وقائع كثيرة خارجة عن العد والحصر من غير نكير منكر ولا مدافعة دافع فكان ذلك منهم اجماعا على قبولها والاحتجاج بها من ذلك ماذكره المصنف بقوله (فرجع عمر) ابن الخطاب رضى الله عنه فى قصة الجنين (إلى حديث حمل بن مالك) حين قال اذكر الله امرأ سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الجنين فقام حمل ابن مالك بن النابغة وقال كنت بين امرأتين لى فضربت إحديهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينها فقضى النبى صلى الله عليه وسلم فى الجنين بغرة عبدا أو أمة وأن تقتل بها كما أخرجه أصحاب السنن وابن حبان والحاكم وعمل عمر رضى الله عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف فى المجوس وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ الجزية من مجوس هجر كما فى صحيح البخارى وبخبر

الضحاك بن سفيان فى ميراث الزوجة من ليلة الزوج حيث قال كتب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أورث امرأة أشيم الضبابى من دية زوجها أخرجه أحمد وأصحاب السنن وقال الترمذى حديث حسن صحيح وبخبر عمر وبن حزم فى دية الأصابع كما أفاده ما اسنده الحافظ بن حجر عن سعيد بن المسيب قال قضى عمر رضى الله عنه فى الابهام بثلاث عشرة وفى الخنصر بست حتى وجد كتابا عند آل عمر بن حزم يذكرون أنه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وفيما هنالك من الأصابع عشر ثم قال هذا حديث حسن أخرجه الشافعى والنسائى انتهى (وقال عمر لو لم نسمع بهذا لقضينا بغيره) وعمل الخليفة الأعظم ابو بكر الصديق رضى الله عنه بخبر المغيرة فى توريث الجدة روى الحاكم قال جاءت الجدة إلى أبى بكر فقالت إن لى حقا فى مال ابن ابن أو ابن ابنة قال ما علمت لك فى كتاب الله حقا ولا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه شيئا وسئل فشهد المغيرة بن شعبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطاها السدس قال ومن سمع ذلك معك فشهد محمد بن سلمة وأعطاها أبو بكر السدس وروى الحاكم أيضا عن عبادة بن الصامت قال إن من قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم للجدتين من الميراث السدس بينهما على السوية (ورجع) أمير المؤمنين (عثمان) بن عفان ذو النورين (كرم الله وجهه) وعلى بن أبى طالب كرم الله وجهه (فى السكنى إلى حديث فريعة بالفاء مصغرا (بنت مالك) فى أن عدة الوفاة فى منزل الزوج روى عبد الرزاق وأبو داود والنسائى وابن ماجه والحاكم وصححه عن الفريعة بنت مالك بن سنان وهى أخت أبى سعيد الخدرى انها جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تسأله ان ترجع الى أهلها فى بنى خدرة وأن زوجها خرج فى طلب أعبد لها أبقوا حتى تطرق القدوم لحقهم فقتلوه قالت فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أرجع الى اهلى فان زوجى لم يترك لى منزلا يملكه ولا نفقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم فانصرفت حتى اذا كنت فى الحجرة اوالمسجد فدعانى أو أمر بى فدعيت فقال كيف قلت قالت فرددت

عليه القصة التى ذكرت له من شأن زوجى فقال امكثى فى بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله قالت فاعتددت فيه اربعة اشهر وعشرا قالت فلما كان عثمان ابن عفان ارسل الى فسألته عن ذلك فاخبرته فاتبعه وقضى به كذا فى الدرر المنثورة قال فى مطلع الأسرار الإلهية قدس سره اما نسبة هذه القصة الى امير المؤمنين على كرم الله وجهه فالله اعلم بها كذا فى مسلم الثبوت وشرحه الفواتح (وكان على كرم الله وجهه يرجع الى أخبار الآحاد ويستظهر منها باليمين) والتحليف انما كان للاحتياط فى سياق الحديث على وجهه ولئلا تقدم على الرواية بالظن لا لتهمة الكذب ومما اشتهر عنه عمله برواية المقداد فى حكم المذى (وقال) سيدنا على كرم الله وجهه إذا سمعت من النبى صلى الله عليه وسلم حديثاً نفعنى الله بما شاء الله منه أن ينفعنى واذا حدثنى أحد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحلفته فاذا حلف لى صدقته الا أبا بكر و [illegible] بو بكر وصدق أبو بكر ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ما من عبد يذنب فيتوضأ ثم يصلى ركعتين ويستغفر الله إلا غفر الله له رواه بنحوه أبو داود والنسائى والترمذى وابن ماجه (ورجع ابن عمر الى خبر رافع ابن خديج فى المخابرة) قال فى النهاية قيل هى المزارعة على نصيب معين كالثلث والربع وغيرهما والخبرة من النصيب وقيل هو من الخبار وهو الأرض اللينة وقيل أصل المخابرة من خيبر لأن النبى صلى الله عليه وسلم أقرها فى أيدى أهلها على النصف من محصولها فقيل خابرهم أى عاملهم فى خيبر اه وحديث رافع هو قوله كنا أكثر أهل المدينة مزدرعا نكرى الأرض بالناحية منها مسمى لسيد الأرض قال فربما يصاب ذلك وتسلم الأرض وربما تصاب الأرض ويسلم ذلك فنهينا واما الذهب والورق فلم يكن يومئذ أخرجه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى وابن ماجه فقوله نكرى بضم النون وفيه أنه لايجوز كراء الأرض بجزء منها وحديث ابن عمر كنا لانرى فى المزارعة بأسا حتى زعم رافع أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة وروى أنس قال كنت أسقى أبا عبيدة وأبا طلحة وابى بن كعب شراباً من

فضيخ اذ أتانا آت فقال ان الخمرة قد حرمت فقال أبو طلحة يا أنس قم الى هذه الجرار فاكسرها فكسرتها والحديث رواه مسلم من طرق ورواه النسائى أيضاً وغيره والفضيخ شراب يتخذ من البسر المفضوخ أى المشدوخ (ورجعت الصحابة) المهاجرون والأنصار حين اختلفوا فى الغسل من المجامعة أى من التقاء الختانين من غير انزال فأرسلوا أبا موسى الى عائشة فروت لهم عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا مس الختان الختان وجب الغسل وهذا ماذكره بقوله (الى حديث عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين فدل على وجوب العمل به) فان قيل لا نسلم انهم عملوا بها بل لعلهم عملوا بغيرها من نصوص متواترة أو أخبارها ومع ما اقترن بها من المقايس وقرائن الأحوال قلنا لا وجه لذلك فانه عرف من سياق تلك الأخبار أنهم عملوا بها بمجردها على ما قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه لو لم نسمع بهذا لقضينا بغيره وحيث قال ابنه حتى روى لنا رافع بن خديج الخ فان قيل ما ذكرتموه من قبول أخبار الآحاد معارض بإنكارهم اياها فى وقائع كثيرة فلم يقبل النبي صلى الله عليه وسلم خبر ذى اليدين ولم يقبل أبو بكر خبر المغيرة وحده فى ميراث الجدة وعمر لم يقبل خبر أبى موسى فى الاستئذان ورد على خبر معقل بن سنان الأشجعى فى بروع وردت عائشة خبر ابن عمر فى تعذيب الميت ببكاء أهله عليه قلنا الجواب من وجهين أحدهما ان هذا حجة عليهم فانهم قد قبلوا الأخبار التى توافقوا فيها بموافقة غير الراوى له ولم يبلغ بذلك التواتر ولا خرج عن رتبة الآحاد والثانى أن توافقهم كان لمعان مختصة بهم فتوقف النبي صلى الله عليه وسلم فى خبر ذى اليدين ليعلمهم أن هذا الحكم لا يؤخذ فيه بقول الواحد واما أبو بكر فلم يرد قول المغيرة وانما طلب الاستظهار بقول آخر وليس فيه ما يدل على انه لا يقبل قوله لو انفرد واما عمر رضى الله عنه فانه كان يفعل ذلك سياسة ليثبت الناس فى رواية الحديث وقد صرح به فقال إنى لم أتهمك ولكنى خشيت أن يتقول الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعائشة لم ترد خبر ابن عمر وانما تأولته اه

﴿ فصل ولا فرق ﴾ فى قبول خبر الواحد ووجوب العمل به (بين ان يرويه واحد او اثنان وقال أبو على الجبائى لا يقبل حتى يرويه اثنان عن اثنين) وهكذا الى ان يصل إلى من يكلف بالعمل به قال فى تدريب الراوى وقال ابو على الجبائى من المعتزلة لا يقبل الخبر إذا رواه العدد الواحد الا اذا انضم خبر عدل آخر وعضده موافقة ظاهر الكتاب او ظاهر خبر آخر أو يكون منتشرا بين الصحابة أو عمل به بعضهم حكاه أبو الحسن البصرى فى المعتمد وأطلق الأستاذ أبو نصر التميمى عن ابى على انه لا يقبل إلا إذا رواه اربعة وللمعتزلة فى رد خبر الواحد حجج منها قصة ذى اليدين وكون النبى صلى الله عليه وسلم توقف فى خبره حتى تابعه عليه غيره وقصة ابى بكر حين توقفه فى خبر المغيرة فى ميراث الجدة حتى تابعه محمد بن مسلمة اه وقوله باطل بما سبق من الأدلة على قبول خبر الواحد ولا يصح قياسه على الشهادة فان الرواية تخالف الشهادة فى اشياء كثيرة وأيضاً مذهبه يقتضى ان يتعطل كثير من الأحاديث لأن وجود ذلك الشرط نادر وقليل واذا كان الظن مناط التعبد لم يحتج إلى هذا المبنى قال المصنف (وهذا خطأ لأنه إخبار عن حكم شرعي فجاز قبوله من واحد كالفتيا) ﴿ فصل ويجب العمل به ﴾ اى بخبر الواحد (فيما تعم به البلوى) اى تمس الحاجة اليه فى عموم الأحوال كخبر ابن مسعود فى مس الذكر انه ينقض الوضوء رواه مالك واحمد ورواه بسيرة أيضا بلفظ إذا مس احدكم ذكره فليتوضأ (وفيما لا تعم به البلوى وقال أصحاب أبى حنيفة لا يجوز العمل به فيما تعم به البلوى) قال فى جمع الجوامع وشرحه وقالت الحنفية لا يجب العمل به فيما تعم به البلوى بأن يحتاج الناس اليه كحديث من مس ذكره فليتوضأ صححه الإمام أحمد وغيره لأن ما تعم به البلوى يكثر السؤال عنه فتقضى العادة بنقله تواترا لتوافر الدواعى على نقله فلا يعمل بالآحاد فيه قلنا لا نسلم قضاء العادة بذلك قال العضد مسنداً للمنع بقولهم قضاء العادة بذلك بدليل قبول الأمة له فى تفاصيل الصلاة ووجوب الغسل من التقاء الختانين وهما مما تعم به البلوى وأيضاً

قبوله فى نحو الفصد والحجامة والقهقهة فى الصلاة والحنفية أوجبوا بها الوضوء وهو منها فهم محجوجون به اهـ ومن هذا تعلم أنهم يقولون ان هذه الأشياء مما تعم بها البلوى ويحتاج اليها الناس ولكن لايسلمون أن العادة تقتضى بنقله تواترا حتى يرد خبر الآحاد وإنما الخلاف فى أن ما عمت به البلوى واحتاج إليه الناس هل هو مما تقتضى العادة بنقله تواترا فقالت الحنفية نعم تقضى العادة بذلك وقالت الشافعية لا تقتضى العادة بذلك والحاصل أن خبر الواحد فيما يتكرر وقوعه وتعم به البلوى لا يفيد الوجوب دون اشتهار أو تلقى الأمة بالقبول عند عامة الحنفية خلافا للأكثرين من الشافعية والمالكية ومثلوا لذلك فيما يتكرر وقوعه وتعم به البلوى ولم يشتهر ولم تتلقه الأمة بالقبول بخبر ابن مسعود أن مس الذكر ينقض الوضوء رواه مالك وأحمد وروته بسنده أيضاً إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ ورواه أبو هريرة أيضاً بلفظ إذا أفضى أحدكم بيده إلى ذكره ليس بينه وبينها حجاب فليتوضأ ورواه الشافعى والدار قطنى وممن ذهب إلى انتقاض الوضوء من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمر وأبو أيوب الأنصارى ويزيد بن خالد وأبو هريرة وأمير المؤمنين عمر بن الخطاب على ماهو المشهور عنه فعلى هذا يكون فى تمثيل الحنفية بهذا الحديث لما ذكر نظر بعدما سمعت ، نعم طعن فى فتح القدير فيما روى عن أبى هريرة بأن الرواية عنه لم تصح فان فى سنده يزيد ابن عبد الملك وهو مضعف وكذلك قال الشيخ بن عبد الحق إن الرواية عن ابن مسعود لم تصح أيضاً وأما حديث بسرة مع كونه مضعفاً أيضاً عند أهل الحديث بأن فى سنده عروة عن بسرة ولم يلاق عروة بسرة فهو منقطع فلا يعارض ما رواه أبو داود والنسائى وابن حبان والترمذى وقال أحسن شىء يروى فى هذا الباب عن طلق بن على عن النبى صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره فى الصلاة فقال هل هو إلا بضعة منك وقد تأيد قول الحنفية بعدم الانتقاض مما ثبت عن أمير المؤمنين على وعمار وابن مسعود وحذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين وأبى الدرداء وسعد بن ابى

وقاص فانهم لا يرون النقض منه كذا فى فتح القدير ومثلوا لما تلقته الأمة بالقبول بحديث التقاء الختانين عن عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا رواه الترمذى وابن ماجه فقبله امير المؤمنين عمر وسائر المهاجرين وقال لمن لا يرى الغسل لا تبالى فى الرجم وتبالى فى اراقة صاع من الماء ومثل هذا الحديث جاء ايضاً عن ابى موسى الأشعرى فى رواية مسلم وكذلك التمثيل بهذا الحديث فيه نظر فان هذا الحديث وان كان تلقته الأمة بالقبول لكن هو خبر آحاد ولم يقع فيما يتكرر وقوعه وتعم به البلوى بل هذا الصنع يقع نادراً غاية الندرة ولكن عدم موافقة المثال للقاعدة شيء ونفس القاعدة شيء آخر فالمسألة خلافية فى ذاتها وتحرير المسئلة كما فى كتب الحنفية المعتبرة أن الخبر الشاذ المروى من واحد واثنين فيما عمت به البلوى وورد مخالفا لما يعلمه الجماعة ويبتلون به بحيث يكونون لو علموا بالخبر لعملوا به سواء كان الخبر فى مباح أو مندوب أو واجب أو حرام لم يقبل ولم يعمل به ويكون مردودا ويدل على التعميم تمثيل الإمام فخر الإسلام بحديث جهر التسمية فى الصلاة الجهرية وهو من هذا القبيل ألبتة فإنه قد ثبت عمل الخلفاء الراشدين على خلافه مدة عمرهم والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفهم ومن البين أن شأنهم أجل من أن يتركوا السنة مدة عمرهم ومن ذلك حديث قنوت الفجر فانه لو كان سنة ما خفى فإن الصحابة كانوا يصلون خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فلو كان قنت جهرا والمقتدون يؤمنون كما هو مذهب الشافعى رضى الله عنه لما نسوه وجرى العلم به فيما بينهم وكذا القنوت سراً كما عليه مالك فإن مثل هذا السكوت لا يخفى على احد بل حديث القنوت من جزئيات المسئلة السابقة مما يقطع فيه بالكذب ومن ذلك صلاة التسابيح فيما اظن فان المعلوم من الصحابة وسائر السلف الصالح من التابعين وغيرهم ان جل همتهم كانت مصروفة إلى الاستغفار والتوبة ولو كان حديث صلاة التسابيح صحيحاً لكانت لها من

الفضائل فى حديثها مثل التوبة المغفرة بل أعلى لكونها عملا قليلا مؤثراً تأثير التوبة فلو كانت ثابتة لعملوا بها ألبته ففيها ضعف ومن هذا احاديث يطول الكلام بذكرها والحاصل ان العادة قاطعة بأن حكم حادثة ابتلى الأكثر بها ويفعلون فعلا لو كان الخبر مخالفا لفعلهم لعلموا به البتة ولو من رواية واحد وتلقوا الخبر بالقبول يقبل الخبر فإذا لم يعلموا بالخبر أوعلموا ولم يتلقوه بالقبول علم أن الخبر غير صالح للعمل والاحتجاج وهو المراد بقول عامة الحنفيـة انه مردود فإن قيل قبلت الأمة خبر الآحاد فى تفاصيل الصلاة فيكون القبول مجمعاً عليه قلنا ان هذه التفاصيل التى رويت فيها أخبار الآحاد إما ان تكون من السنن والمستحبات كغسل اليدين للمستيقظ الثابت بحديث أبى هريرة ورفعهما عند الركوع والرفع منه كما رواه ابن عمر أو من الأركان الاجماعية أو الخلافية فاذا كانت من السنن المذكورة فليست من محل النزاع فإن حديث غسل اليدين إنما قيل فيما أمكن الغسل قبل الغمس بأن يكون إناء صغير يمكن رفعه فلا يخالف ما عمت به البلوى كالمهراس وأما حديث رفع اليدين عند الركوع والرفع منه فان المسئلة كانت خلافية بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تلقاه أكثر الصحابة والتابعين بالقبول وقد نقله صاحب سفر السعادة عن العشرة المبشرين بالجنة وأما الأركان الإجماعية فثبوتها القاطع لا بخبر الآحاد وأما الخلافية فكقراءة الفاتحة فى الصلاة وغيرها ليس وارداً فيما ابتلوا به مخالفا لما كانوا يفعلونه فان الأمة جميعاً كانوا يقرءونها فى الصلاة والحديث الوارد فيها انما بين ان فعلهم يقع امتثالا لوجوب الشرع فليس من الباب فى شىء ايضاً وانما لم تثبت الركنية عند الحنفيـة لامتناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وقبل الحنفية حديث وجوب الوتر لأن الامة كانوا كلهم يوترون فذلك الحديث انما بين ان فعلهم كان لأجل الوجوب فليس مخالفا لما ابتليت به الأمة وعملت به فليس من محل النزاع فى شىء لكن **قد** يقال ان عدم قبول حديث القنوت سرا وجعله من الباب ينافيه الاتفاق على وقوع القنوت فى الصبح غاية الأمر ان الحنفية

حملوه على انه كان للدعاء على قوم من الكفار ثم ترك ومثل هذا القنوت فى الوتر لأن الذى لم يقل به حمله على انه كان ثم ترك وبهذا لا يكون فيما تعم به البلوى بل مخالفا لما كانوا يفعلونه نعم فعله على الوجه الذى يفعله الشافعية اليوم من قراءته بعد ركوع الصبح جهر او تأمين المأمومين خلفه جهراً كذلك لو وقع مثله من النبى صلى الله عليه وسلم ماجهله احد من الصحابة ولكانوا متفقين على فعله والخبر فيه كالخبر فى الجهر بالبسملة مردود لما قاله عامة الحنفية واما قول الشافعية إن الحنفية قبلوا الآحاد فى القيء والرعاف والفصد والحجامة والقهقهة فقد قال فى رده من قبل الحنفية انا لا نسلم ان الأحاديث الواردة فى هذه من النزاع فإنها ليست مما يتكرر وتعم به البلوى حتى تشتد الحاجة اليه فان الرجل قلما يفصد أو يحجم الا عند عروض المرض وكذلك كل من القيء والرعاف والقهقهة انما يوجد فى بعض أوقات قليلة خصوصاً القهقهة فى الصلاة فإنها لا تكاد توجد الا نادراً ممن ليس له تثبت لأمر لصلاة وأما ما قيل ان العذر فى القهقهة فى الصلاة صحيح وأما فيما عداها مما يخرج من غير السبيلين من النجس فالناس يبتلون به كثيراً فهو ممنوع لأن خروج النجاسة من غير السبيلين غير معتاد وإنما يبتلى به صاحب المرض فلا تشتد حاجة الناس اليه على انه إن سلم انه فيما يتكرر وتعم به البلوى لكن من أين لهم علم انه مخالف لعمل الأكثر حتى يكون من الباب وعلى التنزل نقول ان الانتقاض بالنجس الذى يخرج من غير السبيلين ثابت بالقياس وهو مقبول فيما يتكرر وتعم به البلوى وان كان القول عليه عند الحنفية فى الإثبات هو الخبر واعترض الشافعية بأن القياس مقبول فيما يتكرر وتعم به البلوى وهو دون خبر الآحاد فاذا قبل ما هو دون الخبر فلأن يقبل فيه الخبر اولى وأجاب الحنفية بأنهم لا يسلمون أن القياس دون الخبر فيما يتكرر وتعم به البلوى لأن القياس يوجب الظن بخلاف الخبر فى ذلك ألا ترى ان القياس لا تكليف بمقتضاه الا بعد ظهور الرأى وقد يكون الأصل المقيس عليه معروفا فيما بينهم متلقى بالقبول بخلاف الخبر فانه يتوجه التكليف من حين نزوله واطلاع أهل

الابتلاء وغير القائس غير لازم كما قال عليه الصلاة والسلام رب حامل فقه غير فقيه رواه البخارى وأما الخبر فالعادة قاضية بنقله واشاعته بعد العلم به فيما تعم به البلوى فاذا لم يشع فيهم وعملوا بخلافه علم انه غير صالح للاحتجاج فافهم اهـ ملتقطاً من سلم الوصول من مواضع (والدليل على فساد ذلك) أى قول الحنفية لايجوز العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى انه حكم شرعى يسوغ فيه الاجتهاد فجاز اثباته بخبر الواحد قياساً على ما تعم به البلوى ورد بأنه قياس مع الفارق فان الخبر الشاذ المروى من واحد أو اثنين فيما تعم به البلوى ورد مخالفا لما يعلمه الجماعة وعملوا به ويبتلون به بحيث يكونون لو علموا بالخبر لعلموا به سواء كان فى واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه أو محرم قبوله بعيد عن الصواب ولذلك يكاد أن يكون الخلاف لفظياً بحمل ما قاله الشافعية من القبول على خلاف هذا الخبر من أخبار الآحاد وقد علمت أن الحنفية أيضاً لا يردونها

(فصل ويقبل) خبر الواحد (ان خالف القياس)وتعارض معه بحيث لا يمكن الجمع ويقدم خبر الواحد عليه واعلم إنه إذا كان ثبوت الحكم وكونه معللا بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة فى الفرع وانتفاء المانع من كون خصوصية الأصل جزأ من العلة او خصوصية الفرع مانعا كل ذلك ثابت بالدليل القطعى فالفرع حينئذ اما ان يكون اولى بالحكم من الأصل أو مساوياً له فيه فلا يكون من قبيل القياس الذى فيه الخلاف بل هو عند الحنفية يسمى دلالة النص أو مفهوم موافقة وعند الشافعية يسمى مفهوم موافقة ولحوى خطاب وقياسا جلياً وليس الكلام فى هذا ولا خلاف فى أن ذلك يقدم على خبر الواحد لأنه أقوى ثبوتا لكون الثبوت فيه بالقطعى فالخلاف إنما هو فى القسم الثانى (وقال صاحب مالك إذا خالف) خبر الواحد (القياس لم يقبل) بل يقدم القياس عليه وفى تحرير الأصول وشرحه التحبير إذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لاجمع بينهما ممكن قدم الخبر مطلقا عند الأكثرين منهم أبو حنيفة والشافعى وأحمد وقيل قدم القياس

وهو منسوب إلى مالك الا أنه استثنى أربع أحاديث فقدمها على القياس حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب فيه وحديث المصراة وحديث العرايا وحديث القرعة اه قال أبوزيد الدبوسى فى تأسيس النظر الأصلى عند علمائنا الثلاثة أن الخبر المروى عن النبى صلى الله عليه وسلم من طريق الآحاد مقدم على القياس الصحيح وعند مالك رضى الله عنه القياس مقدم على خبر الآحاد وعلى هذا قال أصحابنا إن المنى نجس يطهر بالفرك عن الثوب اذا كان يابسا وأخذوا فى ذلك بالخبر وعند الإمام مالك لايطهر الا بالغسل بالماء كالبول وعلى هذا قال أصحابنا ان أكل الناسى لايفسد الصوم وأخذوا فى ذلك بالخبر وعند مالك يفسد الصوم وأخذ فى ذلك بالقياس وعلى هذا قال أصحابنا إن نكاح الأمة على الحرة لايجوز وأخذوا فى ذلك بالخبر وعند غيرهم يجوز وأخذوا فى ذلك بالقياس وعلى هذا قال أصحابنا لايجوز للعبد أن يتزوج أكثر من اثنين وأخذوا فى ذلك بالخبر وعند مالك يجوز أن يتزوج بأربع كالحر وأخذ فى ذلك بالقياس وعلى هذا قال أصحابنا إن الهبة لاتصح الا بالقبض وكذلك الصدقة وأخذوا فى ذلك بالخبر وعند مالك يجوز لأنه عقد فاشبه البيع وتمام التفريع فيه فانظره وفى الموافقات قال ابن العربى اذا جاء خبر الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به اولا فقال ابو حنيفة لايجوز العمل به وقال الشافعى يجوز وتردد مالك فى المسألة قال ومشهور قوله والذى عليه المعول ان الحديث إن عضدته قاعدة اخرى قال به وان كان وحده تركه ثم ذكر مسألة مالك فى ولوغ الكلب لأن هذا الحديث عارض اصلين عظيمين احدهما قول الله تعالى فكلوا مما أمسكن عليكم الثانى ان علة الطهارة هى الحياة وهى قائمة فى الكلب وحديث العرايا ان صدمته قاعدة المعروف وكذلك لم يأخذ ابو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر لتلك العلة ايضا قال ابن عبد البر كثير من اهل الحديث استجازوا الطعن على ابى حنيفة لرده كثيرا من اخبار الآحاد العدول قال لأنه كان يذهب فى ذلك الى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعانى القرآن فما شذ من ذلك

رده وسماه شاذا وقدر داهل العراق مقتضى حديث المصراة وهو قول مالك لما رواه مخالفا للأصول فإنه قد خالف اصل الخراج بالضمان ولأن متلف الشيء انما يغرم مثله او قيمته واما غرم جنس آخر من الطعام او العروض فلا وقد قال فيه انه ليس بالموطإ ولا الثابت وقال به فى القول الآخر شهادة بأن له اصلا متفقا عليه يصح رده اليه بحيث لايضاد هذه الأصول الأخر اه (وقال أصحاب أبى حنيفة اذا خالف خبر الواحد الاصول) يعنى القياس والكتاب والسنة المتواترة والاجماع (لم يقبل) اما اذا خالف فنقول الراوى إما معروف بالرواية واما غير معروف بها بأن عرف بغيرها فإن عرف بحديث أوحديثين وعرف بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابى موسى الأشعرى وعائشة ونحوهم فالحديث يقبل وافق القياس او خالفه وحكى عن مالك رضى الله عنه ان القياس مقدم ورد بأن الحديث حينئذ يقنى بأصله وانما الشبهة فى نقله وفى القياس العلة محتملة وهى الأصل وايضا اذا ثبت ان هذه علة يمكن ان يكون خصوص الفرع مانعا او لخصوصية الأصل اثرا وان كان معروفا بالرواية فقط وليس معروفا بالفقه والاجتهاد فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكنه ان خالف جميع الأقيسة لايقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الراى ومن هذا تعلم ان الحنفية يوافقون الشافعية فى ان خبر الواحد لايضره مخالفة القياس اذا كان الراوى معروفا بالفقه والاجتهاد وكذا اذا كان غير معروف بالفقه ولكنه معروف بكثرة الرواية يقبل ان وافق قياسا ولو خالف قياسا آخر ولكن اذا خالف جميع الأقيسة كان مردودا عند بعض الحنفية وهو الإمام عيسى بن ابان والقاضى بن زيد مقبولا عند الشافعية وعند بعض الحنفية وهو الشيخ ابو الحسن الكرخى وهو مختار صاحب سلم الثبوت حيث قال لنا العدالة اه قال فى الفواتح يعنى ان الراوى ضابط اخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيجب قبول خبره لأدلة السابقة فإنها غير فارقة ووجه الأول أن النقل بالمعنى شائع وقلما يوجد النقل باللفظ فإن حادثة واحدة رويت

بعبارات مختلفة ثم إن تلك العبارات ليست مترادفة بل قد روى ذلك المعنى بعبارات مجازية فإن كان الراوى غير فقيه احتمل الخطأ فى فهم المعنى الشرعى وإن كان عارفا بالمعنى اللغوى وإذا خالف الأقيسة بأسرها وأفسد باب الرأى ذلك احتمال قوة شديدة فلم يبق ظن المطابقة فسقطت الحجية وصار كالخبر المروى فيما ابتلى به العوام والخواص مخالفا لعملهم ولا يلزم منه نسبة الكذب المتعمد إلى الصحابى معاذ الله عن ذلك ومحل الخلاف فيما إذا نبا الخبر عن القياس من كل وجه وأما تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم الكلام عليه على مذهب الحنيفة فى بحث العموم واعلم أن اشتراط فقه الراوى فى القبول لم ينقل عن أبى حنيفة رحمه الله وصاحبيه ولا عن غيرهم من السلف الصالحين المنصوص عنهم مطلقا بل إن خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل حتى قال أبو حنيفة رحمه الله ما جاءنا عن الله ورسوله فعلى العين والرأس واشتراط فقه الراوى مذهب عيسى بن أبان واختاره أبو زيد الدبوسى فى الأسرار وخرج عليه حديث المصراة والعرايا وتابعه أكثر المتأخرين فأما الشيخ أبو الحسن الكرخى ومن تابعه فإنه يقبل عندهم خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس قال أبو اليسر وإليه مال أكثر العلماء ولأن التغيير من الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر أنه يروى كما سمع ولو غير فإنما يغير على وجه لا يغير المعنى وهو الظاهر من أحوال الصحابة رضى الله عنهم والرواة العدول وقول عيسى بن أبان خلاف الصحيح فى المذهب وأما إذا عارض خبر الواحد الدليل القاطع من الكتاب والسنة المتواترة والإجماع فهذا يسمى انقطاعا باطنيا وقد اتفقوا على أن خبر الواحد إذا عارضه قاطع لا يقبل التأويل لا يقبل ذلك الخبر وإن اختلفوا فى تطبيق هذه القاعدة على الجزئيات ومثلوا له بما ذكره المصنف بقوله (وذكروا ذلك) يعنى مخالفة خبر الواحد للأصول القطعية (فى خبر التفليس) وهو ما رواه أبو هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من أدرك ماله بعينه عند رجل قد أفلس أو إنسان

قد أفلس فهو أحق من غيره رواه مسلم والبخارى وجماعة وروى سمرة أنه عليه الصلاة والسلام قال من وجد متاعه عند مفلس بعينه فهو أحق به رواه أحمد فعند الحنفية إذا اشترى الإنسان متاعا وقبض المتاع بإذن البائع ولم يدفع ثمنه فأفلس فالذى باعه المتاع أسوة الغرماء فيه وإن كان الإفلاس قبل قبض المتاع فللبائع أن يحبس المبيع حتى يقبض الثمن وكذا إذا قبضه المشترى بغير اذنه كان له أن يسترده ويحبسه بالثمن وعند الشافعى رحمه الله للبائع الفسخ وأخذ متاعه قبل القبض وبعده للحديث المذكور وعند الحنفية هذا الحديث خبر آحاد معارض للأصل المتواتر القطعى وهو قوله تعالى وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة فاستحق النظرة إلى الميسرة بالآية فليس له مطالبته قبلها ولا فسخ بدون المطالبة بالثمن وهذا لأن الدين صار مؤجلا إلى الميسرة بتأجيل الشارع وبالعجز عن الدين المؤجل من المتعاقدين لا يجب له حق الفسخ قبل مضى الأجل فكيف يثبت له ذلك فى تأجيل الشارع وهو أقوى من تأجيلهما ومخالف للقياس أيضا من جهة أن العقد يوجب ملك الثمن للبائع فى ذمة المشترى وهو الدين ويوجب ملك المبيع للمشترى ملكا خالصا له وصيرورة البائع اجنبيا منه كسائر أمواله والدين المذكور وصف فى الذمة لا يتصور فيه العجز ولا يتغير عليه موجب عقده أبداً لأن بقاء ذلك ببقاء محله وهو الذمة فصار كما إذا صار مليا وهو عجز إنما يعجز عن الإيفاء والايفاء يقع بعين بدلا عن الواجب بالعقد فى الذمة فيكون عجزاً عن غير ما وقع عليه العقد فلا يوجب فسخاً وإنما قلنا ذلك لأن ما وقع عليه العقد لا يتصور قبضه لأنه وصف فى الذمة والمقبوض عين فيحمل الحديث على الرهن أو على ما إذا أخذه على سوم الشراء أو على البيع بشرط الخيار للبائع أى إذا كان الخيار للبائع والمشترى مفلس فالأنسب أن يختار الفسخ اهـ (والقرعة) وهو ما رواه عمران بن حصين أن رجلا أعتق ستة مملوكين له عند موته لم يكن له مال غيرهم فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فجزأهم اثلاثا ثم اقترع بينهم فاعتق اثنين وأرق أربعة رواه الجماعة إلا البخارى وهذا الحديث صحيح

لكنهم لم يقبلوه لانقطاعه باطنا وهو مخالف للإجماع والعادة أما مخالفته للإجماع فلأن الإجماع على أن العتق بعدما نزل فى المحل لا يمكن رده والعتق حل فى هؤلاء العبيد ؟ وأما مخالفته للعادة فلأنها قاطعة بنفى أن واحداً يملك ستة أعبد ولا يملك غيرهم من درهم ولا ثوب ولا نحاس ولا دابة ولا قمح ولا دار يسكنها ولا شىء قليل ولا كثير قال فى فتح القدير وما قيل انه يتفق للعرب ذلك ليأخذوا غلتهم أو يكون وقع ذلك له فى غنيمة إن كان مع الفرض الذى فرضناه من عدم شىء قليل ولا كثير من كل نوع فهو أيضاً مما تقضى العادة بنفيـــه لأنه أندر نادر فكان مستحيلا فى العادة والعرف فوجب رد الرواية لهذه العلة الباطنـة كما قالوا فى المنفرد بزيادة من بين جماعة لا يغفل مثلهم عن مثلهـا مع اتحاد المجلس أنه يحكم بغلطه وصار هذا من جنس خبر الواحد فيما تعم به البلوى ولذلك أجمع على عدم الاقراع عنـد تعارض البينتين للعمل بأحدهما وعلى عدمها أيضاً عند تعارض الخبرين ونحن لا ننفى شرعية القرعة فى الجملة بل نثبتها شرعاً لتطييب القلوب ورفع الاحقاد والضغائن كما فعل عليه الصلاة والسلام للسفر بنسائه وكذا إقراع القاضى فى الأنصباء المستحقة والبداية بتحليف أحد المتحالفين إنما هو لدفع ما ذكرنا من تهمة الميل فالحاصل أنهـا تستعمل فى المواضع التى يجوز تركها فيها لما ذكرناه من المعنى فاما أن يتعرف بها الاستحقاق بعد اشتراكهم فى سببه فأولى منه ظاهر التوزيع لأن القرعة قد تؤذى المستحق بالكلية لأن العتق إذا كان شائعا فيهم يقع فى كل منهم شىء فإذا أجمعوا لكل فى واحد فقد حرم الآخر بعض حصته بخلاف ما إذا وزع اهـ ملخصا وملتقطا من فتح القدير والحكم عند الحنفية أنه يعتق من كل واحد ثلثه ويسعى فى ثلثيه وان كان له وارث لم يجز والحديث المذكور أخرجه مسلم بلفظين لا يمكن أن يصححا جميعا لعنادهما ولا الترجيح لتساوى السندين ولعل البخارى لم يخرجه لذلك ففى لفظ أعتقهم عند موته وهذا يقبل ويقطع باعتاقهم عند الموت وأنه لم يكن له وارث بالنظر إلى أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يذكر اجازة الورثة فى هذه الرواية فى لفظ

أوصى عند موته وهذا وصية بالاعتاق فإذا رجحنا إحدى الروايتين بدون مرجح تبقى الصورة الأخرى مقيسة لم يتناولها النص باحدى الدلالات المعتبرة فى دلالة النص وحديث من أعتق شقصاً له فى عبد فخلاصه فى ماله إن كان له مال فإن لم يكن له مال استعى العبد غير شقوق عليه كما أخرجه مسلم وغيره يشمل الصورتين صراحة على تقدير أن له وارثا فأخذ أبو حنيفة بهذا الحديث الصريح الدلالة دون الحديث المجمل غير المبين والمخالف للأثر هو المخالف للصريح لا المجمل على أن الفعل والقول إذا تعارضا تقدم القـــول عندهم فى الأخذ به وما تمسك به أبو حنيفة قول وما تمسك به الآخرون فعل قال القاضى عياض فى شرح مسلم وبقول أبى حنيفة قال جماعة انتهى من النكت الطريفة من قولى والحديث أخرجه مسلم (والمصراة) حديث المصراة هو ماروى أبو هريرة عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد النظرين فان رضيها أمسكها وإن سخطها ردهامع صاع من تمر والتصرية ربط أخلاف الناقة أو الشاة وترك حلبها اليومين أو الثلاثة حتى يجتمع لبن فيراه مشتريها كثيراً فيزيد فى ثمنها ثم إذا حلبها الحلبة والحلبتين عرف أن ذلك ليس لبنها وهذاغرور للمشترى وقد اختلف العلماء فى حكمها فذهب إلى القول بظاهر هذا الحديث الأئمة الثلاثة وأبو يوسف على ما فى شرح الطحاوى للاسبيجابى نقلا عن أصحاب الأمالى عنه والمذكور للخطابى وابن قدامة أنه يردها مع قيمة اللبن ولم يأخذ أبو يوسف ومحمد به لأنه خبر مخالف للأصول أى الكتاب والسنة المشهورة والإجماع والقياس أما الكتاب فقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وأما السنة فهى ما عنى النبى صلى الله عليه وسلم من أعتق شقصاً قوم عليه نصيب شريكه إن كان موسراً كما روى معناه الجماعة والخراج بالضمان أخرجه أحمد وأصحاب السنن وقال الترمذى حديث حسن والعمل على هذا عند أهل العلم وأبو عبيد وقال معناه الرجل يشترى المملوك فيستغله ثم يجد به عيباً كان عندالبائع فقضى أنه يرد العبد على البائع بالعيب ويرجع بالثمن

ويخذه ويكون له الغلة طيبة وهو الخراج وإنما طابت له لأنه كان ضامنا للعبد ولو مات من مال المشترى لأنه فى يده وهذا من جوامع الكلم ومخالف للإجماع على التضمين بالمثلى فى المثل الذى ليس بمنقطع أو القيمة فى القيمى الفائت عينه أو المثلى المنقطع لأن اللبن مثلى فضمانه بالمثل والقول فى مقداره قول الضامن ولو فرض أنه ليس بمثلى فالواجب القيمة فكان ايجاب التمر مكان اللبن مطلقا مخالفا لهذه الأصول الثلاثة وللقياس أيضاً على سائر المتلفات المثلة وغيرها من كل وجه مع أنه مضطرب المتن فمرة جعل الواجب صاعا من تمر ومرة صاعا من طعام غير بر ومرة مثل أو مثلى لبنها قمحاً ومرة ذكر الخيار ثلاثة مرات ومرة لم يذكره وقيل هو منسوخ قال عيسى بن أبان كان ذلك فى وقت ما كانت العقوبة تؤخذ بالأموال ثم نسخ الله الربا فردت الأشياء المأخوذة إلى أمثالها إن كان لها أمثال وإلى قيمتها إن كانت لا أمثال لها اهـ من التقرير والتحبير مقتصرا وفى فيض البارى وأجاب عنه الطحاوى بالمعارضة بحديث الخراج بالضمان والجواب عندى أن الحديث محمول على الديانة دون القضاء كما فى فتح القدير فى باب الإقالة إن الغرر إما قولى أو فعلى فإن كان الغرر قوليا فالإقالة واجبة بحكم القاضى وإن كان الثانى يجب الإقالة ديانة ولا يدخل فى القضاء وحينئذ فالحديث وارد على سببين أيضاً ولم أر أحدا منهم كتب أنه موافق لنا وأذعنت أنا من عند نفسى أن الحديث لا يخالف مسألتنا أصلا لأن التصرية غرر فعلى وفيه الرد ديانة على نص فتح القدير وهكذا أقول فيما إذا اشترى سلعة فلم يؤد ثمنها حتى أفلس انه يكون فيه أسوة للغرماء عندنا قضاء ويجب عليه أن يرد المبيع إلى البائع خفية ديانة فإنه أحق به منه لكنه حكم الديانة لا القضاء وكتب تحسينه البدر السارى على قوله الخراج بالضمان وحاصله أن اللبن الذى احتلبه المشترى قد كان بعضه فى ملك البائع قبل الشراء وحدث بعضه فى ملك المشترى فلا يخلو أن الصاع الذى نوجبه على مشترى المصراة أن يرده إلى البائع إما أن يكون عوضاً عن مجموع اللبن أو عما كان فى وقت البيع خاصة فإن كان الأول يلزم عليه أن لا يكون

الخراج بالضمان فان اللبن الذى حدث فى ملك المشترى لكونه فى ضمانه يكون له على حديث الخراج بالضمان فكيف يتحمل المشترى صاع التمر عوضا عنه ألا ترى انه لوردها على البائع بعيب غير التحفيل لاضمان عليه عند الشافعية لما شرب لبنه لهذا الحديث فما له يتحمل الغرامة فى عيب التحفيل وإن كان الثانى أى ذلك الصاع عوضاً عما كان فى ضرعها وقت البيع يلزم عليه بيع الكالئ بالكالئ وقد نهى عنه وذلك لأن هذا اللبن ليس ملكاً للمشترى لا بحكم البيع ولا بحكم حديث الخراج بالضمان فيكون للبائع فإذا شربه المشترى وأتلفه صار ديناً فى ذمته لنقض البيع وكذا صار الصاع أيضاً ديناً عليه وهذا هو بيع اللبن بالصاع ديناً وهو غير جائز مطلقا فعلى أى الوجهين كان يلزم عليه ترك أحد الحديثين أما حديث الخراج بالضمان أو حديث النهى أو عن بيع الكالى بالكالئ والحاصل أن التصرية عيب عند الشافعية وأحمد فجاز للمشترى أن يرد على البائع إلا أنه يرد معه صاعاً لحديث أبى هريرة وقال أبو يوسف يرده ويرد معه قيمة اللبن كائنا ما كانت وقال أبو حنيفة ومحمد لا يرده لأن الحلب عيب فى الحيوان والمبيع إذا صار معيباً ثم حدث فيه عيب آخر عند المشترى امتنع رده فليس له إلا الرجوع بالنقصان (والدليل على أصحاب مالك أن الخبر يدل على قصد صاحب الشرع بصريحه والقياس يدل على قصده بالاستدلال والصريح أقوى فيجب أن يكون بالتقديم أولى أما أصحاب أبى حنيفة رحمه الله فانهم إن أرادوا بالأصل القياس على ما ثبت بالأصول فهو الذى قاله أصحاب مالك وقد دللنا على فساده) وقد قدمنا أن الحنفية يقدمون خبر الواحد على القياس مطلقاً بلا فرق بين كون الراوى معروفاً بالفقاهة أولا إذا لم يخالف الكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع وهذا هو الصحيح (وإن أرادوا نفس الأصول الكتاب والسنة والإجماع) اعلم أن القياس أخص من الأصل إذ كل قياس أصل وليس كل أصل قياساً فما خالف القياس قد خالف أصلا خاصاً وما خالف الأصل يجوز أن يكون مخالفا لقياس أو نص أو إجماع أو استصحاب فقد يكون مخالفا للقياس

موافقاً لبعض الأصول وقد يكون بالعكس كانتقاض الوضوء بالنوم موافق للقياس من جهة أنه تعليق للحكم بمظنته كسائر الأحكام المتعلقة بمظانها وهو مخالف لبعض الأصول وهو الاستصحاب إذ الأصح عدم خروج الحديث وقد ذهب إلى ذلك بعض أهل العلم وقد يكون مخالفا لها جميعا كخبر المصراة فان القياس كما دل على أن ضمان الشيء بمثله فى المثلى وقيمته فى القيمى كذلك النص والاجماع دل على ذلك وقد يكون موافقا لهما كالآثار فى تحريم النبيذ موافقة لقياسه على الخمر والنص والاجماع على تحريم كل مسكر وقد نام مراد الحنفية بالاصول فليس معهم فى المسائل التى ردوا فيها خبر الواحد كتاب ولا سنة ولا إجماع فسقط ما قالوه) وقد علمت ما معهم من الأدلة القطعية على ذلك وفى البدر السارى حاشية فيض البارى بعد ذكر حديث المصراة ومخالفته للأصول من ثمانية أوجه قلت قد كثر شغب الخصوم من كل جانب مع أنى لا أرى فيها أمرا غريبا بل أري أن أصحابنا قد سلكوا فى الأبواب كلها ذلك المسلك ونعم المسلك هو أعنى العمل بالقاعدة الضابطة الواردة فى الباب وترك العمل بجزئيات وردت على خلاف تلك والمراد بالترك هو التوقف فى العمل بها وإبداء تأويلها بنحو ما سبق وترى صنيعهم فى جملة الأبواب إن شاء الله فقد عملوا بحديث أبى أيوب وتركوا العمل بحديث ابن عمر فى مسألة الاستقبال والاستدبار وكذا مسألة المواقيت عملوا بسنة فاشية وضابطة كلية ولم يخصصوها بوقائع متفرقة فعملوا بعموم أحاديث النهى فى الأوقات المكروهة ما لم يعمل به الآخرون ولم يرضوا أن يتركوه بحال ومن هذا الباب أنهم لم يرخصوا بالركعتين والإمام يخطب لما وجدوه مخالفا لضابطة الاستماع يوم الجمعة عند الخطبة ولم يرخصوا بالكلام قليلا كان أو كثيرا ناسياً كان أو عامدا لأجل حديث ذى اليدين فإنه لا يزيد على كونه واقعة مع ورود ضابطة كلية فى الباب أن الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هى ذكر الله والتسبيح والتهليل وقراءة القرآن الكريم وكذا لم يقولوا بتعدد الركوع فى صلاة الكسوف وكأنهم رأوا سبيله سبيل الجزئيات فى عدم انكشاف

الوجه فعملوا بضابطة كلية فى الصلاة وهكذا فعلوا فى الصلاة على الغائب وعلى القبر فإن المستند فى كلها جزئيات لم تنكشف وجوهها وهو صنعهم فى مسألة موت المحرم فإنهم رأوا سبيله سبيل المحلين ولم يضعوا له سنة جديدة لقوله صلى الله عليه وسلم فى محرم خاصة لا تخمروا رأسه أما فى المعاملات فطردوا فيها على ذلك كما لا يخفى اه فقد تركوا حديث ليلة البعير لحديث نهى عن بيع وشرط ومن هذا الباب حديث أبى هريرة فإنه لا يلتئم مع سائر أحاديث باب التضمين ثم قال ولسنا منفردين فى ذلك الصنع فإن مثل ذلك فعله مالك أيضا فإنه ترك العمل بحديث الخيار وقال إن التفرق بالأبدان مجهول لا نعلم حده فلم يعمل به وهكذا حديث أبى هريرة الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهونا الخ قال ابن عبد البر هذا الحديث عند جمهور الفقهاء يعارضه أصول مجمع عليها وآثار ثابتة لا يختلف فى صحتها ثم ذهب إلى نسخه كما ذكره الحافظ فى الفتح وكذا إن الشافعى لم يعمل بحديث ابن عباس فى الجمع بين الصلاتين فى المدينة وبحديث الإبراد وبحديث السعاية مع صحتها وباب التأويل واسع ولا يعجز عنه أحد فإن ترك الحنفية حديث أبى هريرة لزعمهم أنه مخالف لسائر باب التضمين فماذا أذنبوا ثم ليعلم أنه فرق بين ترك العمل بحديث التوقف عنه وبين رد حديث وحاشا للحنفية أن يقولوا برد حديث ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم كيف وحق الرسول أقدم ولكنهم إذا توقفوا عن العمل بحديث لوجوه لاحت لهم أو من أجل سنة تقررت عندهم أرى الخصوم يرمونهم برد الحديث فهذا من تحاملهم علينا ألا ترى أن الترمذى ذكر فى علله الصغرى أنى ذكرت حديثين صحيحين فى كتابى لم يعمل بهما أحد من الأئمة وما ذلك إلا لعدم إدراكهم وجههما والسر فى ذلك أن عمل المجتهد بحديث لا يكون كعمل المقلد به فإنه ينظر إلى معانيه ومبانيه وعلله وسائر أسبابه وأنه هل يرتبط مع الأصول، أو يناقضها فتارة يعممه وأخرى يخصصه وبالجملة ليس دأبه العمل بالجزئيات المنتشرة على أى وجه وجدت إنما هو وظيفة المقلد أى العمل بالجزئيات المنقولة

عن إمامه وإنما هم المجتهد فى إرجاع الجزئيات المناسبة لأصل واحد ودرجها تحت ضابطة تناسبها وكذا دأبه مع الأصول ليس رد بعضها على بعض فمراعاة التوفيق بين الأصول وإلحاق الجزئيات بضوابطها من وظيفة الاجتهاد وليس من وظيفته أنه إذا مر بحديث عمل به بدون إمعان فى معناه ومبناه وقد وجدنا نحو هذا بين السلف أيضاً فإن أبا هريرة لما روى حديث الوضوء مما مست النار قال له ابن عباس أنتوضأ من الحميم أنتوضأ من الدهن وما ذلك إلا لإمعانه فى معنى الحديث وحاشا أن يعارض النبى صلى الله عليه وسلم ونظيره النزول فى الأبطح ذهب الصحابة إلى استحبابه وقال آخرون إنه ليس من النسك فى شىء وإنما كان منزلا نزله رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وإنما أطلت فيه الكلام لأنى وجدت كثيراً من الناس لا يفرقون بين الوظيفتين فيلزمون المجتهد ما يلزم المقلد وقد نبه عليه الحافظ فضل الله التور بشتى فى ذيل كلامه فى مسألة الإشعار فى باب الحج وهو مهم جدا فلذا اعتنيت به ليعلمه من لم يعلم ويعمل به من لم يعمل فلا يطيل لسانه على الأئمة المجتهدين فى مواضع الخلاف والله تعالى أعلم بالصواب انتهى من الجزء الثالث صحيفة ٢٢٩ .

(باب القول فى المراسيل) فى المغرب المراسيل اسم جمع للمرسل كالمناكير اسم جمع للمنكر وفى غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيها للإشباع كما فى الدراهيم والصياريف والإرسال لغة خلاف التقييد وسمى هذا الفرع الذى نحن بصدده مرسلا لعدم تقييده بذكر الواسطة التى بين الراوى والمروى ولذا قال المصنف (والمرسل ما انقطع إسناده وهو أن يروى عمن لم يسمع منه فيترك بينه واحداً) أو أكثر (فى الوسط) فيشمل المنقطع وأما عند أهل الحديث فالمرسل قول التابعى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والمعضل ما سقط منه إثنان من الرواة والمنقطع ما سقط منه واحد والمعلق ما رواه من دون التابعى من غير سند والكل داخل فى المرسل عند أهل الأصول وهذا اختلاف فى الاصطلاح لا فى المعنى لأن الكل لا يحتج به عند هؤلاء ولا هؤلاء (فلا يخلو ذلك من أحد أمرين إما أن يكون من مراسيل

الصحابة أو من غيرهم فإن كان من مراسيل الصحابة) فهو مقبول بالإجماع «و» وجب العمل به لأن الصحابة رضى الله عنهم مقطوع بعد التهم « لأنه إما سمع بنفسه أو من صحابى آخر والصحابة كلهم عدول فلا اعتداد بمن خالف لأنه إنكار للواضح « وإن كان من مراسيل غيرهم فإن كان من مراسيل غير سعيد بن المسيب لم يعمل به» ولا يقبل ذلك للجهل بحال الساقط فيحتمل أن يكون غير صحابى لأن أكثر رواية التابعين عن بعضهم وحينئذ احتمل أن يكون ضعيفاً ولو اتفق أن الذى أرسله كان لا يروى إلا عن ثقة فإن التوثيق المبهم غير كاف وإذا كان المجهول المسمى غير مقبول فالمجهول عيناً وحالا أولى ولذا لم يصوب قول من قال المرسل ما سقط منه الصحابى إذ لو عرف أن الساقط صحابى لم يرد لأنهم كلهم عدول فإن اعتضد المرسل عن غير سعيد بن المسيب بمجيئه من وجه آخر مسندا أو مرسلا آخر أخذ مرسله العلم عن غير رجال المرسل الأول إن كان صحيحا هكذا نص عليه الشافعى فى الرسالة مقيداً له بمرسل كبار التابعين ومن إذا سمى من أرسل عنه سمى ثقة وإذا شاركه الحفاظ الماضون ولم يخالفوه وزاد فى الاعتضاد أن يوافق قول صحابى أو يفتى أكثر العلماء بمقتضاه فإن فقد شرط مما ذكر لم يقبل فإن وجدت قبل وتبين بذلك صحة المرسل وإنهم أبوا المرسل وما عضده صحيحان لو عارضهما صحيح من طريق واحد رجحناهما عليه بتعدد الطرق إذا تعذر الجمع بينهما واعترض على قوله بمجيئه من وجه آخر مسنداً بأن المسند إذا كان إسناده صحيحاً فالعمل بالمسند لا بالمرسل والقول بأن المسند يبين صحة المرسل إنما يلزم لو كان الإسناد فيهما واحداً ليكون المذكور إظهاراً للساقط وحينئذ يرتفع الإرسال لأن زيادة الثقة مقبولة والوصل زيادة والكلام مطلق فكما يتناول هذا يتناول ما إذا تعدد إسنادهما ومعلوم أنه لا يلزم من صحة الحديث بإسناد صحته بإسناد آخر والشافعى رحمه الله تعالى لم يقبل المرسل إلا لجهالة المروى عنه وبانضمام المسند الآخر بدون اتحاد لا ترتفع هذه الجهالة فبقى المانع من قبول المرسل على حاله واعترض على قوله أو

مرسلا آخر أخذه مرسله عن غير رجال الأول بأن ضم غير المسند إلى مثله ضم غير مقبول إلى غير مقبول فلا اعتضاد للمرسل بإرسال آخر وهل هذا ألا كاضم ضعيف بالفسق إلى آخر وأجيب عن هذا بأن الظن قد يحصل بالانضمام ألا ترى أن كثرة الطرق للضعيف بغير الفسق تخرجه عن الضعف ويتقوى ظن الصدق فكذا هذا وهذا الجواب ليس إلا مجادلة فان المرسل إنما رده الشافعى لجهالة المروى عنه وبانضمام المرسل الآخر لا ترتفع هذه الجهالة بل لا تزيد عن رواية المجهولين فى العدالة والحفظ ومن البين أنه لا تصير رواية المجهول العدالة بانضمام مثله حجة لجواز أن يكون فاسقا فيكون من الضعف بالفسق فكذا هذا واعترض أيضا على قوله وزاد فى الاعتضاد أن يوافق قول صحابى أو يفتى أكثر العلماء بمقتضاه بأنه لا فرق بين قول الصحابى وإفتاء أكثر العلماء به فى أن كلا منهما لا يعضد المرسل والفرق تحكم والقول بأن لقول الصحابى مزية لاحتمال السماع قد أهدره الامام الشافعى نفسه حتى قال فى الصحابى كيف أتمسك بقول من لو كنت فى عصره لحاججته كما أنه لا فرق بين قول الأكثر وقول أى واحد من العلماء فى أن كلا ليس بحجة إذ لا حجة إلا قول الله وقول رسوله وإجماع الأمة وقياس صحيح فلا اعتضاد للمرسل بموافقة قول الصحابى أو إفتاء أكثر العلماء والقول بأن للجماعة مزية فقولهم يقوى المرسل ويفيد صحته مجادلة أيضا لا تفيد لأن علة عدم قبول المرسل هى جهالة المروى عنه وهى لم تزل بموافقة قول الصحابى ولا بموافقة قول الأكثرين اه (وقال مالك وأبو حنيفة) والامام أحمد فى المشهور عنه (رضى الله عنهما) وعنه يعمل به كالمسند قال النووى فى شرح المهذب وقيد ابن عبد البر ذلك يعنى احتجاج المذكورين بما إذا لم يكن مرسله ممن لا يحترز ويرسل عن غير الثقات فان كان فلا خلاف فى رده وقال غيره محل قبوله عند الحنفية ما إذا كان مرسله من أهل القرون الثلاثة الفاضلة فان كان من غيرها فلا لحديث ثم يفشو الكذب صححه النسائى وقال ابن جرير أجمع التابعون بأسرهم على قبول المرسل ولم يأت عنهم إنكاره ولا عن

أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المائتين قال ابن عبد البر كانه يعنى أن الشافعي أول من رده وبالغ بعضهم فقواه على المسند وقال من أسند فقد أحالك ومن أرسل فقد تكفل لك اه سيوطي « وقال عيسى بن ابان إن كان من مراسيل التابعين وتابع التابعين قبل مطلقاً « وإن كان من مراسيل غيرهم » أى القرون الثلاثة « لم يقبل إلا أن يكون المرسل إماماً » من أئمة هذا الشأن العارفين بشرائط القبول أخذ الناس العلم عنه فيقبل مرسله ووجهه كثرة العدالة فى القرون الثلاثة وعدم فشو الكذب فالظاهر أنه إنما سمع من العدل وبعد تلك القرون قد فشا الكذب فلابد من تعديل الرواة واذ لا يكون إلا من الأئمة وعلى هذا لا يشترط التزكية فى الرواة والشهود فى تلك القرون كما هو رواية عن أبى حنيفة وهذا هو الفرق بين هذا المذهب وبين مذهب الجمهور ومنهم الأئمة الأربعة فان مذهب هؤلاء يشترطون فيمن عدا الصحابة التزكية فى العدالة وقال الظاهرية وجمهور المحدثين الحادثين بعد المائتين من الهجرة لا يقبل المرسل مطلقا سواء كان من أئمة النقل أو لا قال العينى فى البناية شرح الهداية وقد عد البعض هذا القول من البدع وقالت طائفة من المتأخرين منهم ابن الحاجب والكمال بن الهمام يقبل المرسل من أئمة النقل مطلقا من أى قرن كان اعتضد بشىء مما ذكره الشافعى أو لا ويتوقف فى المرسل من غيرهم قال فى مسلم الثبوت وهو المختار قال فى الفواتح عليه قيل وهو مراد الأئمة الثلاثة والجمهور ولا يقول أحد بتوثيق من ليس له معرفة فى التوثيق والتخريج وعلى هذا فخلاف ابن أبان فى عدم اشتراط هذا الشرط فى القرون الثلاثة لزعمه عدم الحاجة إلى التوثيق لأن الرواة كانوا فيها أهل بصيرة فى التوثيق والتجريح والاحتياط فيما بعد القرون الثلاثة التى فشا الكذب فيها والرواة فيها قد يكونون ممن ليس لهم بصيرة أصلا فلابد من الاشتراط كذا يؤخذ من المسلم والفواتح اه سلم الوصول

(والدليل على ما قلناه) من أن مراسيل غير سعيد بن المسيب لا يعمل بها (أن العدالة شرط فى صحة الخبر والذى ترك تسميته يجوز أن يكون عدلا

ويجوز أن يكون غير عدل فلا يجوز قبول خبر غيره حتى يعلم) ولأن العدل قد يروى عن غير العدل أيضا ولهذا لو سئل الراوى عن عدالة الأصل جاز أن يتوقف قال فى المحصول وقد يظن عدالته فيروى عنه وليس عدلا عند غيره وأما الصحابة فلأنهم عدول ولأنه يغلب على الظن أن الصحابى سمع من النبى صلى الله عليه وسلم والعمل بالظن واجب ثم هذا الدليل الذى أقامه على المحتجين بالمرسل وارد عليهم فى قبولهم المرسل إذا اعتضد بمجيئه مرسلا أو مسندا من طريق آخر أو عمل به صحابى أو أفتى به العلماء فان علة عدم القبول هى جهالة الساقط فى الاسناد ولم تزل باقية فى هذه الصور كلها والجواب عن هذا من طرف المحتجين بالمرسل عن قولهم الارسال يستلزم جهالة الراوى فيلزم القبول مع الشك فى عدالة الراوى إلى آخره بأن هذا الاستلزام بما يترتب عليه إنما هو فى غير أئمة هذا الشأن وأما الأئمة فالظاهر أنهم لا يخرجون إلا عمن لو سئلوا عنه لعدلوه ونحن إنما قلنا بقبول مراسيلهم لا غير فرواتهم عن غير العدل وعدم البيان بعيدة جداً والمسئلة ظنية يكفى فيها غلبة الظن وقول صاحب المحصول قد يظن عدالته فيروى عنه غير مفيد لأن هذا الاحتمال موجود عند ذكر الواسطة وتعديله من العدل الراوى عنه أو العدل الراوى من أئمة الشأن فى الترجيح فانه مقبول قطعا مع قيام احتمال أنه عدل بناء على ظن العدالة على أنه لا طريق فى التعديل إلا ظن العدالة لعدم إمكان الوصول إلى اليقين فى مثل هذا ومراسيل الصحابة إنما قبلت لأنه إما أن يكون سمع الحديث بنفسه من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم أو سمعه من صحابى آخر وكلاهما عدل فالعلة فى قبول مرفوعه ومرسله ليست إلا العلم بالعدالة وكذلك هنا المفروض أن الراوى من أئمة الشأن العدول الماهرين فى معرفة شرائط القبول فيغلب على الظن أنه إنما روى عن عدل ثقة وإلا كان تلبيسا وغشا منافيا لأمانته وعدالته فاذا كان كذلك كان الارسال بمنزلة الاسناد ممن علم عدالته وحفظه اه ﴿ نصل وإن كان من مراسيل ﴾ سعيد (بن المسيب فقد قال الشافعى رضى الله عنه مراسيله عندنا حسنة أصل هذا أن الشافعى قال

فى مختصر المزنى أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع اللحم بالحيوان وعن ابن عباس أن جزورا نحرت على عهد أبى بكر فجاء رجل بعناق فقال أعطونى بهذه العناق فقال أبو بكر لا يصلح هذا قال الشافعى وكان القاسم بن محمد وسعيد ابن المسيب وعروة بن الزبير وأبو بكر بن عبد الرحمن يحرمون بيع اللحم بالحيوان قال وبهذا نأخذ ولا نعلم أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم خالف أبا بكر الصديق وارسال ابن المسيب عندنا حسن اه فاختلف أصحاب الشافعى المتقدمون فى معنى قول الشافعى وإرسال ابن المسيب عندنا حسن على وجهين فمن أصحابنا من قال معناه أن مراسيله حجة بخلاف غيرها من المراسيل كمراسيل عطاء فقد قال ابن المدينى كان عطاء يأخذ عن كل ضرب ومرسلات مجاهد أحب إلى من مرسلاته بكثير وقال الامام أحمد بن حنبل مرسلات سعيد بن المسيب أصح المرسلات ومرسلات إبراهيم النخعى لا بأس بها وليس فى المرسلات أضعف من مرسلات الحسن وعطاء بن أبى رباح فانهما كانا يأخذان عن كل أحد وقال الحاكم فى علوم الحديث أكثر ما تروى المراسيل من أهل المدينة عن ابن المسيب ومن أهل مكة عن عطاء بن أبى رباح ومن أهل البصرة عن الحسن البصرى ومن أهل الكوفة عن إبراهيم بن يزيد النخعى ومن أهل مصر عن سعيد بن أبى هلال ومن أهل الشام عن مكحول قال وأصحها كما قال ابن معين مراسيل ابن المسيب لأنه من أولاد الصحابة وأدرك العشرة وفقيه أهل الحجاز وفقيههم وأول الفقهاء السبعة الذين يعتد مالك بإجماعهم كاجماع كافة الناس وقد تأمل الأئمة المتقدمون مراسيله فوجدوها بأسانيد صحيحة وهذه الشرائط لم توجد فى مراسيل غيره ولذا قال المصنف (لأنها تتبعت فوجدت كلها مسانيد ومنهم من قال هى كغيرها) فى عدم الاحتجاج بها إن خلت من تلك الشروط لما سلف من أنها ضعيفة للجهل بحال المحذوف وغايته أنه إذا وجد حديثان موصولان ووجد لأحدهما مرسل من مراسيل سعيد بن المسيب موافق رجح به فيكون مرسل ابن

المسيب كغيره فى أنه لايحتج به وإنما يرجح به مقدما على غيره (وإنما استحسنها الشافعى استئناسا بها لأنها حجة) قال الخطيب وهو الصواب والأول ليس بشىء لأن فى مراسيله مالم يوجد مسندا بحال من وجه يصح وكذا قال البيهقى قال وزيادة ابن المسيب فى هذا على غيره أنه صح التابعين إرسالا فيما زعم الحفاظ قال النووى فهذان إمامان حافظان فقيهان شافعيان متضلعان من الحديث والفقه والأصول والخبرة التامة بنصوص الشافعى ومعانى كلامه قال وأما قول القفال مراسيل ابن المسيب حجة عندنا فهو محمول على التفصيل المتقدم قال ولا يصح تعلق من قال إنه حجة بقوله إرساله حسن لأن الشافعى لم يعتمد عليه وحده بل لما انضم إليه من قول أبى بكر ومن حضره من الصحابة وقول أئمة التابعين الأربعة الذين ذكرهم وهم أربعة من فقهاء المدينة السبعة وقد نقل ابن الصباغ وغيره هذا الحكم عن تمام السبعة وهو مذهب مالك وغيره فهذا عاضد ثان للمرسل كذا فى التدريب (فإما إذا قال) الراوى (أخبرنى الثقة) أو نحوه من غير أن يسميه (فهو كالمرسل) ولا يكتفى به فى التعديل عن الصحيح حتى يسميه (لأن الثقة مجهول عينا فهو بمنزلة من لم يذكر أصلا) لأنه وإن كان ثقة عنده فربما لو سماه لكان ممن جرحه غيره بقادح بل إضرابه عن تسميته ريبة توقع ترددا فى القلب بل زاد الخطيب أنه لو صرح بأن كل شيوخه ثقات ثم روى عمن لم يسمع منه لم يعلم بتزكيته لجواز أن يعرف إذا ذكر بغير العدالة وقيل يكتفى بذلك كما لو عينه لأنه مأمون فى الحالتين معا فإن كان القائل عالما ابن مجتهدا كمالك والشافعى وكثيرا مايفعلان ذلك كفى فى حق موافقة المذهب لا غير عند بعض المحققين قال ابن الصباغ لأنه لم يورد ذلك احتجاجا بالخبر على غيره بل يذكر لأصحابه قيام الحجة عنده على الحكم وقد عرف هو من روى عنه ذلك واختاره إمام الحرمين ورجحه الرافعى فى شرح المسند وفرضه فى صدور ذلك من أهل التعديل اه ولو قال نحو الشافعى أخبرنى من لا أتهم فهو كقوله أخبرنى الثقة وقال الذهبى ليس بتوثيق لأنه نفى لتهمته

وليس فيه تعرض لاتقانه ولا لأنه حجة قال ابن السبكى وهذا صحيح غير أن هذا إذا وقع من الشافعى على مسئلة دينية فهى والتوثيق سواء فى الحجة وإن كان مدلول اللفظ لايزيد على ماذكره الذهبى فمن ثم خالفناه فى مثل الشافعى أما من ليس مثله فالأمر كما قال انتهى قال ابن عبد البر إذا قال مالك عن الثقة عن بكير بن عبد الله الأشج فالثقة مخرمة بن بكير وإذا قال عن الثقة عن عمرو بن شعيب فهو عبد الله بن وهب وقيل الزهرى وقال النسائى الذى يقول مالك فى كتابه الثقة عن بكير يشبه أن يكون عمرو بن الحرث وقال غيره قال ابن وهب كل مافى كتاب مالك أخبرنى من لا أتهم من أهل العلم فهو الليث بن سعد وقال أبو الحسن الايرى سمعت بعض أهل العلم يقول إذا قال الشافعى أنا الثقة عن ابن أبى ذؤيب فهو ابن فديك وإذا قال أخبرنى الثقة عن الليث بن سعد فهو يحيى بن حسان وإذا قال أنا الثقة عن الوليد بن كثير فهو أبو شامة وإذا قال أنا الثقة عن الاوزاعى فهو عمرو بن أبى سلمة وإذا قال أنا الثقة عن ابن جريج فهو مسلم بن خالد وإذا قال أنا الثقة عن صالح مولى التوأمة فهو إبراهيم بن يحيى ونقله غيره عن أبى حاتم الرازى اه وإذا قال الشافعى أخبرنى من لا أتهم يريد به يحيى كذا قال الربيع (وأما خبر العنعنة إذا قال أخبرنا مالك عن الزهرى) من غير بيان للتحديث والإخبار والسماع (فهو مسند) متصل وهو الصحيح الذى عليه العمل وقاله الجماهير من أصحاب الحديث والفقه والأصول قال ابن الصلاح ولذا أرجعه المشترطون للصحيح فى تصانيفهم وادعى أبو عمر الدانى اجماع أهل النقل وكان ابن عبد البر يدعى إجماع أئمة الحديث عليه قال العراقى بل صرح بادعائه فى مقدمة التمهيد وهذا بشرط أن لا يكون المعنعن بكسر العين مدلسا وبشرط إمكان لقاء بعضهم بعضا أى لقاء المعنعن من روى عنه بلفظ عن فحينئذ يحكم له بالاتصال إلا أن يتبين خلاف ذلك وفى اشتراط ثبوت اللقاء وعدم الاكتفاء بإمكانه وطول الصحبة وعدم الاكتفاء بثبوت اللقاء ومعرفته بالرواية عنه وعدم الاكتفاء بالصحبة خلاف منهم من لم يشترط شيئا من ذلك واكتفى بامكان اللقاء وعبر عنه بالمعاصرة وهو مذهب مسلم بن الحجاج

وادعى الاجماع فيه فى خطبة صحيحه ومنهم من شرط اللقاء وحده وهو قول البخارى وابن المدينى والمحققين من أئمة هذا العلم قيل إلا أن البخارى لايشترط ذلك فى أصل الصحة بل التزمه فى جامعه وابن المدينى يشترطه فيهما ونص على ذلك الشافعى فى الرسالة ومنهم من شرط طول الصحبة بينهما ولم يكتف بثبوت اللقاء وهو أبو المظفر السمعانى ومنهم من شرط معرفته بالرواية وهو أبو عمر الدانى اه من التدريب والتقريب (ومن الناس من قال حكمه حكم المرسل) حتى يتبين اتصاله بمجيئه من طريق آخر أنه سمعه منه وإن لم يكن مدلسا لأن عن لاتشعر بشىء من أنواع التحمل قال النووى وهذا مردود بإجماع السلف ولذا قال المصنف (وهـذا خطأ لأن الظاهر أنه سماع عن الزهرى وإن كان بلفظ العنعنة فوجب أن يقبل) .

فصل إما إذا قال أخبرنى عمرو بن شعيب) بن محمدبن عبد الله بن عمرو ابن العاص السهمى المدنى نزيل الطائف (عن أبيه) شعيب بن محمد بن عبدالله ابن عبد اللهبن عمرو بن العاص «عن جده» لشعيب وإن عادعلى عمر وابنه حمل على جده الأعلى فالحديث متصل الاسناد « فيحتمل أن يكون ذلك » المروى « عن الجد الادنى وهو محمد بن عمرو فيكون عن جده الاعلى فيكون مسندا فلا يحتج به لانه يحتمل الارسال والإسناد فلا يجوز إثباته بالشك إلاأن يثبت أنه ليس يروى إلا عن جده الاعلى فحينئذ يحتج به » قال الحافظ جمال الدين المزين عمرو بن شعيب يأتى على ثلاثة أوجه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وعمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو وعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد اللهبن عمرو فعمر وله ثلاثة أجداد محمد وعبدالله وعمرو بن العاص فمحمد تابعى وعبدالله وعمر وصحابيان فإن كان المراد بجده محمدا فالحديث مرسل لأنه تابعى وإن كان المراد به عمرو فالحديث منقطع لأن شعيبا لم يدرك عمرا وإن كان المراد به عبد الله فيحتاج إلى معرفة سماع شعيب من عبد الله انتهى واجيب عن هذا بما قال الترمذى فى كتاب الصلاة من جامعه عمرو بن شعيب هو ابن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص قال

محمد بن اسماعيل رأيت أحمد واسحاق وذكرهما يحتجون بحديث عمرو بن شعيب قال محمد وقد سمع شعيب بن محمد من عبد الله بن عمرو انتهى وقال الدارقطنى فى كتاب البيوع من سننه حدثنا محمد بن الحسن النقاش أن أحمد ابن تميم قال قلت لأبى عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى شعيب والد عمرو ابن شعيب سمع من عبد الله بن عمر وقال نعم قلت فعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده يتكلم الناس فيه قال رأيت على بن المدينى واحمد بن حنبل والحميدى واسحاق بن راهويه يحتجون به انتهى ويدل على سماع شعيب من جده عبد الله بن عمرو ما رواه الدارقطنى والحاكم والبيهقى عنه فى إفساد الحج فقالوا عن عمرو بن شعيب عن أبيه أن رجلا أتى عبد الله ابن عمرو يسأله عن محرم وقع بأمرأته فأشار إلى عبد الله بن عمرو فقال اذهب إلى ذلك فاسأله قال شعيب فلم يعرفه الرجل فذهبت معه فسأل ابن عمرو قال الحافظ أبو بكر بن زياد صح سماع عمرو من أبيه وصح سماع شعيب من جده عبد الله بن عمرو وفى شرح ألفية العراقى للمصنف وقد اختلف فى الاحتجاج برواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وأصح الأقوال أنها حجة مطلقا إذا صح السند إليه قال ابن الصلاح وهو قول أكثر أهل الحديث حملا للجد عند الإطلاق على الصحابى عبد الله بن عمرو دون إبنه محمد والد شعيب لما ظهر لهم من إطلاقه ذلك فقد قال البخارى رأيت أحمد بن حنبل وعلى ابن المدينى واسحق بن راهويه وأبا عبيدة وأبا خيثمة وعامة أصحابنا يحتجون بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وما تركه أحد منهم وثبتوه فمن الناس بعدهم وقول ابن حبان هى منقطعة لأن شعيبا لم يلق عبد الله مردود فقد صح سماع شعيب من جده عبد الله بن عمرو كما صرح به البخارى فى التاريخ واحمد وكما رواه الدارقطنى والبيهقى فى السنن باسناد صحيح وذكر بعضهم أن محمدا مات فى حياة أبيه وأن أباه كفل شعيبا ورباه وقيل لا يحتج به مطلقا ومحصل الكلام أن الأكثر على توثيقه وعلى الاحتجاج بروايته عن أبيه عن جده اه من غاية المقصود باقتصار قال الإمام النووى فى مقدمة شرح المهذب قد

أكثر المصنف من الاحتجاج برواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم ونص هو فى كتابه اللمع على أنه لايجوز الاحتجاج به هكذا ثم ذكر سبب ذلك وقال وقد اختلف العلماء فى الاحتجاج بروايته فمنعه طائفة من المحدثين منهم المصنف وغيره من أصحابنا وذهب أكثر المحدثين إلى صحة الاحتجاج به وهو الصحيح المختار فاختار المصنف فى اللمع طريقة منع الاحتجاج به وترجح عنده فى حال تصنيف المهذب جواز الاحتجاج به كما قاله المحققون اه مختصرا

(باب صفة الراوى ومن يقبل خبره) « واعلم أنه لايقبل الخبر حتى يكون الراوى فى حال السماع مميزا) وقد اختلف فى تعيين أقل السن الذى يحصل فيها التميز والأصح عدم التقدير بسن فان العقل تلقى قليلا من الرحمة الالهية ولايقدر الإنسان على تقدير قدر منه ويختلف هذا القدر باختلاف الصبيان بل يقدر ذلك بفهم الخطاب ورد الجواب لكن فى الغالب لايكون على هذه الحيثية قبل بلوغ السبعة ولذلك أمر الأولياء بأمرهم بالصلاة حين بلوغهم هذا السن وأما تعقل محمود بن الربيع وسنه خمس أو أربع وحفظ الشافعى موطأ مالك وهو ابن خمس وحفظ الإمام سهل بن عبدالله التسترى من بعض الأوراد وهو ابن سنتين فمن جملة الكرامات الخارقة للعادة فلا يبنى عليها الأمر فى الغالب نعم لو وجد صبى على هذه الصفات صح تحمله ألبته ولذا كان الصحيح أنه لايشترط سن معين لكنه قلما يوجد اه « ضابطا » لما يرويه متيقظا غير مغفل حافظا إن حدث من حفظه ضابطا لكتابه من التغيير والتبديل إن حدث منه عالما بما يحيل المعنى إن روى به ويعرف اتقانه وضبطه بموافقة الثقات الضابطين إذا اعتبر حديثه بحديثهم فان وافقهم فى روايتهم غالبا ولو من حيث المعنى ولا تضر مخالفته النادرة فان كثرت مخالفته لهم وندرت موافقته اختل ضبطه ولم يحتج بحديثه « لأنه إذا لم يكن بهذه الصفة عند السماع لم يعلم ما يرويه وإن لم يكن بالغا عند السماع جاز ومن الناس من قال يعتبر أن يكون حال السماع بالغا » وإن لم يكن مسلما لأن الصبى لايضبط غالبا ماتحمله فى صباه

بخلاف الكافر وأما إسماعهم الصبيان للحديث كما جرت به عادة السلف والخلف فغير مستلزم قبول روايته بعد البلوغ لجواز أن يكون ذلك للتبرك بدليل إحضارهم من لايضبط « وهذا خطأ لأن المسلمين أجمعوا على قبول خبر أحداث الصحابة والعمل بما سمعوه فى حال الصغر كابن عباس » اعلم أن عبدالله بن عباس ولد لثلاث سنين قبل الهجرة فى قول الواقدى فعمره حين وفاته صلى الله عليه وسلم ثلاث عشرة سنة كذا فى الاستيعاب وقال ابن عبدالبر فيه وقد روينا من وجوه عن سعيد بن جبير عن ابن عباس توفى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وأنا ابن عشر سنين وقد قرأت المحكم ثم روى بإسناد آخر من طريق عبدالله بن أحمد عن أبيه بإسناده عن ابن عباس توفى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وأنا ابن خمس عشرة سنة وقد روى البخارى انه ناهز الاحتلام فى أيام حجة الوداع فحينئذ لايتحقق بلوغه عند التحمل أصلا « وابن الزبير » عبد الله بن الزبير أول مولود فى الإسلام بعد الهجرة بسنة أو سنتين فى المشهور وقيل فى الأولى فجميع مسموعاته كانت قبل البلوغ فان مدة إقامته معه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام بالمدينة عشر سنين « و » كذا « النعمان بن بشير » أول مولود فى الأنصار بعد الهجرة وتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمان سنين وقيل ست قال ابن عبدالبر فى الاستيعاب والأول أصح إن شاء الله لأن الأكثر يقولون انه وعبدالله بن الزبير ولدا لسنتين من الهجرة وروى الطبرى أن ابن الزبير قال النعمان بن بشير أسن منى بستة أشهر فجميع مسموعاته قبل البلوغ « وغيرهم » كأنس بن مالك فانه كان ابن عشر سنين حين قدوم رسول الله صلى الله عليه وسلم وابن عشرين حين توفى فكان أكثر مسموعاته قبل البلوغ وقد قبلوه كله وأما ماروى ابن عبد البر انه شهد بدرا فما كان شهوده لقتال بل لخدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان خادما له رضى الله عنه فقد بان لك أن الأوجه فى الاستدلال أن يقال لأن مسموعاتهم رضوان الله عليهم قبل البلوغ فافهم وأما الأسماع

للصبيان فغير مستلزم للمطلوب لاحتمال التبرك والاعتياد بالرواية وهما من أعظم الفوائد « فدل على ماقلنا » من أنه يقبل خبر المميز الضابط لما يرويه وإن لم يكن بالغا حين السماع « فصل وينبغي أن يكون عدلا » العدالة هي ملكة فى النفس تمنعها من اقتراف الكبائر وصغائر الخسة كسرقة لقمة وتطفيف تمرة والرذائل المباحة أى الجائزة كالبول فى الطريق الذى هو مكروه والأكل فى السوق لغير سوقى والملكة هى الهيئة الراسخة فى النفس وهى ملكة التقوى والمروءة والدليل على تلك الملكة ترك الكبائر والمخل بالمروءة من صغائر الخسة والرذائل والمعنى عن اقتراف كل فرد من أفرادها ذكر فباقتراف الفرد منها تنتفي العدالة فقول المصنف مجتنبا للكبائر » إلى آخر ماذكره تفسير للعدالة بمعنى الدليل عليها لأن العدالة هى الملكة قال فى جمع الجوامع وشرحه وقد اضطرب فى الكبيرة فقيل هى ماتوعد عليه بخصوصه فى الكتاب والسنة وقيل هى مافيه حد قال الرافعي وهم إلى ترجيح هذا أميل والأول مايوجد لأكثرهم وهو الأوفق لما ذكروه عند تفصيل الكبائر وقال الأستاذ أبو اسحق الاسفيرايني والشيخ الامام والد المصنف هى كل ذنب ونفيا الصغائر نظرا إلى عظمة من عصى به عز وجل وشدة عقابه على ما يقال فى تعريف العدالة بدل الكبائر وصغائر الخسة أكبر الكبائر وكبائر الخسة لأن بعض الذنوب لايقدح فى العدالة اتفاقا والمختار وفاقا لإمام الحرمين انها كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة كالقتل عمدا كان أو شبه عمد بخلاف الخطأ والزنا واللواط وشرب الخمر ومطلق المسكر والسرقة والغصب والقذف والنميمة وشهادة الزور واليمين الفاجرة وقطيعة الرحم والعقوق والفرار من الزحف ومال اليتيم أى أكله وخيانة الكيل والوزن وتقديم الصلاة على وقتها وتأخيرها عنه من غير عذر والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وضرب المسلم بلا حق وسب الصحابة وكتمان الشهادة والرشوة والدياثة والقيادة والسعاية ومنع الزكاة ويأس الرحمة وأمن المكر والظهار وأكل لحم الخنزير والميتة وفطر رمضان والغلول والمحاربة والسحر

وإدمان الصغيرة أى المواظبة عليها من نوع أو أنواع وليست الكبائر منحصرة فيما عده كما أشار اليه بالكاف فى أولها اه متنزها عن كل مايسقط المروءة لان حفظها من الحياء ووفور العقل وطرحها إما لخجل أو قلة حياء وعدم مبالاة بنفسه ومن لاحياء له يصنع مايشاء كما نطق به الحديث الصحيح وعلى التقديرين تبطل الثقة بقوله « من المجون » وهو عدم المبالاة « والسخف والأكل فى السوق » أى فى الطريق لغير سوقى ولم يضطره الجوع ولا العطش وإلا فلا أو كان فى رمضان وأذنت المغرب وهو فى السوق أو نسى أن يأكل فى البيت قبل صلاة صبح يوم عيد الفطر فله أن يأكل فى السوق وخرج بتفسير السوق بالطريق مالو أكل فى السوق داخل حانوت مستترا فلا يخل بالمروءة قال البلقينى الذى يعتمد فى ذلك أنه لا بد من تكرره تكرارا دالا على قلة المبالاة وقد قال الشافعى إذا كان الأغلب على الرجل الاظهر من أمره الطاعة قبلت شهادته والسوقى بضم السين وسكون الواو وفتحها لحن هو من يلازم السوق للبيع والشراء وإن كان فقيها والخانات ليست ملحقة بالأسواق وأكل المجاور فى الأزهر لا يفسق به مطلقا سواء كان وقت خلوه أولا وأما غير المجاور فإن كان فى وقت خلوه فلا يفسق وإلا فسق وكل ذلك مرجعه العرف اه من العطار وغيره (والبول فى قارعة الطريق لأنه إذا لم يكن بهذه الصفة) أى العدالة (لم يؤمن أن يتساهل فى رواية مالا أصل له ولهذا رد أمير المؤمنين على كرم الله وجهه حديث ابن سنان الأشجعى) وقال بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهرها لها وحديثه هو أنه عليه الصلاة والسلام قضى لبروع بنت واشق بمهر مثل نسائها حين مات عنها هلال بن مرة رده على كرم الله وجهه وقبله ابن مسعود فقد أخرج الترمذى عن ابن مسعود انه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها حتى مات عنها فقال ابن مسعود لها صداق نسائها لاوكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام معقل بن سنان الاشجعى فقال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بروع بنت واشق امرأة منا مثل ماقضيت ففرح بها ابن مسعود وأخرجه أبو داود

من طريقين بسياقين أحدهما مختصر وثانيهما نحو هذا وفيه فقام ناس من أشجع فيهم الجراح وابن سنان فقالوا يا ابن مسعود نحن نشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضاها فينا فى بروع بنت واشق وان زوجها هلال بن مرة الأشجعى كما قضيت بها ففرح بها عبد الله بن مسعود فرحا شديدا حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الترمذى حديث ابن مسعود حديث حسن صحيح قد روى عنه من غيره وجه والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم وبه يقول الثورى وأحمد واسحاق وقال بعض أهل العلم من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم منهم على بن أبى طالب وزيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر إذا تزوج الرجل امرأة ولم يدخل بها ولم يفرض لها صداقا حتى مات قال لها الميراث ولا صداق لها وعليها العدة وهو قول الشافعى وقال لو ثبت حديث بروع بنت واشق لكان الحجة فيما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم وروى عن الشافعى انه رجع بمصر عن هذا القول وقال بحديث بروع اه لأنه كما قال البيهقى جميع روايات هذا الحديث وأسانيدها صحاح وقال ابن المنذر ثبت مثل قول ابن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وبه نقول اه من التقرير والتحبير

(فصل وينبغى أن يكون ثقة مأموناً) الثقة هو الذى يجمع بين العدالة والضبط وهو فى الأصل مصدر وثق تقول وثقت بفلان ثقة ووثوقاً إذا أتمنته ولكونه فى الأصل مصدرا قيل هو وهى وهما وهم وهى ثقة ويجوز تثنيته وجمعه فيقال هما ثقتان وهم وهن ثقات (لا يكون كذاباً ولا ممن يزيد فى الحديث ما ليس منه فإن عرف بشىء من ذلك لم يقبل حديثه لأنه لا يؤمن أن يضيف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مالم يفعله)

(فصل وكذلك يجب أن يكون غير مبتدع يدعو الناس إلى بدعته فإنه لا يؤمن أن يضع الحديث على وفق بدعته وأما إذا لم يدع الناس إلى البدعة فقد قيل إن روايته تقبل) وذلك لأن صاحب الهوى لم يخرج بهواه عن

ملة الإسلام فتدينه بهذا الدين يصده عن الكذب لكونه يحترم دينه والكلام في العدل في مذهبه وفيمن لا يتدين بحل الكذب ومن ههنا قبل شهادة أهل الأهواء مطلقا إلا الخطابية هم من غلاة الروافض تابعون لأبي الخطاب ومن مذهبهم حل الشهادة لمن يحلف عندهم لزعمهم أن المسلم لا يحلف كاذباً وقيل مذهبهم حل الشهادة لأهل جلدتهم فلا تقبل شهادتهم لأجل هاتين التهمتين ولا كذلك الرواية إذ لا شبهة فيـــه أصلا وأيضا تقبل رواية المبتدع غير الداعية لقوله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أحكم بالظاهر وظاهر حالهم الصدق ولما في الصحيحين عن سلمة بن الأكوع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إني بشر مثلكم وانكم تخصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بالحجة فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار وأيضا في الصحاح روايات عن المبتدعة فإن محمد بن اسماعيل البخاري روى في صحيحه عن عياد بن يعقوب وقال الإمام أبو بكر ابن اسحاق بن خزيمة حدثنا الصادق في روايته المتهم في دينه عياد بن يعقوب واحتج البخاري بمحمد بن زياد وجرير بن عثمان وقد اشتهر عنهما النصب وقد اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بأبي معاوية محمد بن حازم وعبد الله ابن موسى وقد اشتهر عنهما الغلو (قال الشيخ الامام رحمه الله والصحيح عندي انها لا تقبل) رواية المبتدع مطلقاً سواء كان داعيه أولا (لأن المبتدع فاسق فلا يجوز أن يقبل خبره) لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وهو أي الفاسق بالعرف يعم الكافر والفاسق في عرفنا وهو المؤمن المرتكب للكبيرة وأما قولهم فتدينه بهذا الدين يصده عن الكذب إلى آخره فمنقوض أولا بالكافر فإن الكذب محرم في دينهم وتدينهم بدينهم الباطل يصدهم عن الكذب إذ الكلام في العدل في دينه فينبغي أن يقبل الكافر أيضاً فان قلت لا ولاية لهم علينا قلت الرواية ليست من باب الولاية وثانيا الحق أن دينه لا يصده عن الكذب مطلقا بل عن الكذب الذي لا يضر هواه وهو الذي عليه وهـــواه الذي يحرضه على المجادلة والخصومة وهي تقضي إلى

الوضع وأيضاً مذهبهم هو القيام على هواهم وعدالتهم تصلبهم على الهوى والتعصب والغلو فعد التهم موقعة في شبهة الوضع ومبنى أمر السنة على السنة على الاحتياط وأما حديث أمرت أن أحكم بالظاهر فغير صحيح في التيسير قال الذهبي وغيره لا أصل له ونقل عن بعض أهل الحديث انه واه وما في الصحيحين عن سلمة بن الأكوع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إني بشر وإنكم تختصمون الحديث فلا يدل إلا على القضاء بحسب ظاهر الحجة لا على [illegible] الرواية بحسب الظاهر فإن قلت يدل بحسب مفهوم الموافقة قلت لا فان ر[illegible] الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يقبل إلا الشهادة بحسب الظاهر ولا يفهم منه [illegible] الدين عمن ظاهره الصلاح وباطنه الفساد وأما تخريج محمد بن اسماعيل البخاري ومسلم ومحمد بن اسحاق فلا حجة فيه فان المسئلة مختلف فيها فلا يكون زعم أحد الفريقين حجة على الآخر كيف ومثل الامام إمام أئمة الحديث محمد بن سيرين كف الرواية عنهم ويروى عنه أنه قال السنن أصل دينكم فانظروا عمن تأخذون دينكم اه وصاحب الهوى لما زعم في زعمه الباطل انه الصواب وأنه الشريعة المحمدية وأن الأمر بالمعروف فرض عنده فلا بد أن يكون داعيا إلى هواه ففرض أنه ليس بداع إلى هواه أما محال وإما مناف للعدالة لإتيانه بمحذور في دينه في زعمه واعلم أن الخلاف في أصحاب البدع الذين لم يبيحوا الكذب وأما المبيحون كالكرامية فلا تقبل روايتهم البتة لأنه لما جاز في دينهم على زعمهم الكذب لا يبالون بالارتكاب عليه ومنهم الروافض والغلاة والامامية فإن الكذب فيهم أظهر وأشهر حتى صاروا ضرب المثل في الكذب وهم جوزوا ارتكاب جميع المعاصي حتى الكفر تقية عند معرفتهم غضب من عرف بمذهبهم وسخطه عليهم بل يوجبون المعاصي في هذه الحال فلا أمان منهم أن يكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم عند هذه الحال وهم لا يبالون الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي سلم الوصول وتحقيق ذلك المقام أن المبتدعة

الذين هم من أهل قبلتنا يصلون بصلاتنا ويأكلون ذبيحتنا قسمان قسم بدعته جلية وهى البدعة التى لم تكن عن شبهة قوية معتبره شرعاً بحيث لم تكن عذرا شرعا لا دنيا ولا أخرى ومنهم المجسمة القائلون بأنه تعالى جسم كالأجسام بدون أن يصرح بالتزام ما يلزم هذه العقيدة ولكن هذه من لوازمها الكفر فمن قال إن لازم المذهب مذهب أو ادعى أن اللزوم بين قال بتكفير المبتدع وهذا الفريق اختلفوا فيمن يحرم الكذب من هؤلاء ففريق قبل روايته لما قالوا من تجنبه الكذب لتدينه وهم الإمام وأتباعه وفريق قال لا يقبل مطلقا لكفره قياسا على المسلم الفاسق والكافر الذى لا يصلى إلى قبلتنا وفريق آخر لا يقول بكفره وهؤلاء قبلوا روايته متى كان يحرم الكذب وهؤلاء الذين قبلوا روايته مع قولهم بكفره سواء فى قبول الرواية إذا حرم الكذب وبذلك كان هذا القول بهذا الاعتبار قول الأكثر وأما الآمدى ومن تبعه والإمام مالك ومن تبعه ومعظم الحنفية فعلى عدم قبول رواية صاحب البدعة الجلية مطلقا سواء قيل بتكفيره كما يقول القاضيان أو لا كما يقول جمهور أهل السنة بناء على ما هو الصحيح من أن لازم المذهب ليس بمذهب فالمبتدع الذى يلزم بدعته الكفر وهو يصلى إلى قبلتنا ليس بكافر بهذا الاعتبار كان القول بعدم قبول الرواية قول الأكثر كما نقله الآمدى ثم قال بقى الكلام على ماهو الحق من هذه الأقوال ثم قال بعد نقله ما قالوه قال فى شرح التقريب للجلال السيوطى نقلا عن الحافظ ابن حجر التحقيق أنه لا يرد كل مكفر ببدعته لأن كل طائفة تدعى أن مخالفيها مبتدعة وقد تبالغ فى ذلك فتكفرهم فلو أخذ ذلك على الإطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف والمعتمد أن الذى ترد روايته من أنكر أمرا متواترا من الشرع معلوما من الدين بالضرورة أو اعتقد عكسه أما من لم يكن كذلك وانضم إلى ذلك ضبطه لما يرويه مع ورعه وتقواه فلا مانع من قبوله اه ومن ذلك تعلم أن فريقا يقول إنه يوجد من أهل البدعة من هو كافر وهم القائلون بأنه جسم كالأجسام مع أنه يصلى إلى قبلتنا ويؤمن بكل ماجاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا ينافى ما نقل فى الشهادات عن العز بن عبد السلام

والروضة عن كتب الشافعية عن جمهور الفقهاء من أصحابهم وغيرهم أنهم لا يكفرون أحداً من أهل القبلة وقد نقل عن الإمام أبى الحسن الأشعرى أنه قال عند موته لأصحابه أشهدكم أنى رجعت عن القول بتكفير أحد من أهل القبلة لأنى رأيتهم كلهم يشيرون إلى معبود واحد كذا نقله العطار عن البخارى إذا علمت هذا فنقول منتهى ما تمسك به القائلون برد رواية المبتدعة البدعة الجلية سواء قيل بكفره أولا والبدعة غير الجلية يرجع إلى أنه بذلك صار متهما وأنه متى دعا الناس إلى بدعة لا يؤمن فى ذلك أن يضع الحديث على وفقها وكذلك إذا لم يدع صار فاسقا بإتيانه محذورا فى دينه فى زعمه ونقول أولا إن هذا خلاف ما هو المفروض لأن المفروض أنه يحرم الكذب مطلقا على الناس كافة وعلى الله وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم خاصة خصوصاً إذا كان يرى الكذب على الله ورسوله كفراً لأنه من الكبائر وهو يرى أن ارتكاب الكبيرة كفر وعلى فرض أنه متهم فغايته أن يكون متهما بأن يضع الحديث الموافق لبدعته والكلام فيما هو أعم ولا نسلم مع اعتقاده ذلك أن يضع حديثا ويكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء وافق بدعته أو خالفهما لأن المفروض أنه متمسك ببدعته بدليل شرعى وأنه مسلم يعتقد أنه لا حجة فى غير كلام الله وكلام رسوله الثابت بطريق التواتر أو الآحاد الصحيحة ثم قال ومن ذلك تعلم أن الحق قبول رواية كل من كان من أهل قبلتنا يصلى بصلاتنا ويؤمن بكل ما جاء به رسولنا مطلقا متى كان يقول بحرمة الكذب فإن كل من هو كذلك لا يمكن أن يبتدع بدعة إلا وهو متأول فيها مستندا فى القول بهما إلى كتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم بتأويل رأيه باجتهاده وكل مجتهد مأجور وإن أخطأ أما إذا كان ينكر أمرا متواترا من الشرع معلوما من الدين بالضرورة إن اعتقد عكسه كان كافرا قطعا لأن ذلك ليس محلا للاجتهاد بل هو مكابرة فيما هو متواتر من الشريعة معلوم من الدين بالضرورة فكان مجاهراً فلا يقبل مطلقا حرم الكذب أو لم يحرمه وأما البدعة غير الجلية التى لم

يكن فيها مخالفة لدليل شرعى قاطع واضح كنفى زيادة الصفات فيقبل صاحبها شهادة ورواية وذلك لأن القرآن إنما جاء فيه أنه تعالى عالم قادر وهكذا وأما أنه تعالى عالم بعلم أو قادر بقدرة هما نفس الذات أو صفة قائمة بالذات زائدة عليها فالقرآن ساكت عن ذلك فهذه البدعة ليست إنكار أمر واضح قاطع فى الشرع فلا توجب الفسق قاله فى مسلم الثبوت إلا إن دعا إلى هواه اه من سلم الوصول

(فصل وينبغى أن يكون) الراوى للحديث (غير مدلس) بكسر اللام والمدلس بفتح اللام الحديث الذى وقع فيه التدليس وهو مشتق من الدلس بالتحريك وهو اختلاط الظلام ويطلق أيضا على الظلمة سمى الحديث المذكور بذلك لاشتراكهما فى الخفاء لأن الظلمة تغطى الأشياء عن البصر وتخفيها عنه ومن أسقط من السند شيئاً فقد غطى عن ذلك الذى أسقطه أى أخفاه وستره وكذا تدليس الشيوخ على ما سيأتى فإن الراوى يغطى الوصف الذى يعرف به الشيخ ويغطى الشيخ بوصفه بغير ما اشتهر به (والتدليس هو أن يروى عمن لم يسمع منه ويوهم أنه سمعه منـــه) بأن يرويه بلفظ لا يقتضى الاتصال فلا يقول سمعت وحدثنى وأخبرنى بل يقول عن فلان أو أن فلانا روى لنا موهما بذلك أنه سمعه ممن رواه عنه وإنما يكون تدليساً إذا كان المدلس قد عاشر الذى روى عنه أو لقيه أو سمع منه ولم يسمع ذلك الذى دلسه عنه فلا يقبل ممن عرف بذلك إلا ما صرح فيه بالاتصال كسمعت وفى الصحيحين من حديث أهل هذا القسم المصرح فيه بالسماع كثير كالأعمش وقتادة والثورى وما فيها من العنعنة ونحوها محمول على السماع عند المخرج من وجه آخر ولو لم نطلع عليه تحسيناً للظن بصاحبى الصحيحين وجعل شيخ الإسلام الذى عاصر الذى روى عنه إرسالا خفيا وخص التدليس بقسم اللقى وخرج بالمعاصرة وما بعدها ما إذا روى عمن لم يدركه رأساً بلفظ موهم فليس بتدليس على المشهور وهو الصحيح وقال قوم إنه تدليس فحدوه بأن يحدث الرجل عن الرجل بما لم يسمع منه بلفظ لا يقتضى تصريحاً بالسماع

وهو ظاهر كلام المصنف قال ابن عبد البر وعليه فما سلم من التدليس أحد لا مالك ولا غيره وهناك شرط آخر وهو أن لا يكون الراوى صحابياً فان كان صحابياً وروى حديثاً لم يسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم بل من صحابى آخر فيسمى مرسل صحابى ولا يسمى تدليساً تأدباً فى حق الصحابة فجملة شروط هذا النوع أعنى تدليس الاسناد شرطان المعاصرة على غير مذهب شيخ الإسلام واللقى مع عدم السماع رأساً أو مع سماع غير هذا الحديث وكونه غير صحابى كما ذكره شيخ الإسلام وما صرح فيه بالاتصال بأن قال راويه حدثنى فلان أو سمعته أو نحو ذلك فهو مقبول يحتج به وإن كان راويه مشهورا بالتدليس لأنه صرح بالسماع فى هذا بخصوصه والفرض انه ثقة وإذا قيل ذلك ممن اشتهر بالتدليس فمن لم يشتهر به أولى كما روى مالك عن ثور عن ابن عباس فان مالكاً لم يلق ثوراً وإنما روى عن عكرمة فاذا روى عنه بالسماع قبل وكان محتجاً به وحمل على سماعه منه وإن لم نطلع عليه فاذا روى عنه بالعنعنة ونحوها لم يقبل إلا ممن التزم تخريج الصحيح كالبخارى ونحوه وحمل أيضاً على ثبوت السماع من طريق آخر عند ذلك المخرج ولذا وقع فى الصحيحين من ذلك وإنما آثر هذا الطريق على طريق التصريح بالسماع لكونه على شرطها دون غيرهما والتفصيل المذكور هو مذهب أكثر الفقهاء والمحدثين والأصوليين وهو قول الشافعى ويحيى بن معين وابن المدينى وصححه الخطيب وابن الصلاح وقيل مردود مطلقاً بين الاتصال أم لا كان التدليس عن ثقة أو عن غيره ندر أم لا حكاه ابن الصلاح عن فريق من الفقهاء والمحدثين إذ التدليس جرح فى ذاته لما فيه من التهمة والغش وقيل مقبول مطلقاً كالمرسل عند من يحتج به اه والقسم الثانى تدليس الشيوخ وهو ما ذكره بقوله (أو يروى عن رجل يعرف بنسب أو اسم فيعدل عن ذلك إلى ما لا يعرف به من اسمائه) ولم يشتهر أى من كنية أو لقب أو نسبة إلى قبيلة أو بلد أو صنعة أو نحو ذلك يوهم أنه غير ذلك الرجل المعروف كقول أبى بكر بن مجاهد المقرى حدثنا عبد الله يريد به عبد الله بن أبى داود السجستانى قال

ابن الصلاح وفيه تضييع للمروى عنه قال العراقى وللهروى أيضا لأنه قد لايفطن له فيحكم عليه بالجهالة وكراهة هذا القسم أخف مما قبله ويختلف الحال فى كراهته باختلاف الغرض الحامل عليه فان كان لضعف المروى عنه فيدلسه حتى لا تظهر روايته عن الضعفاء حرم ومن التدليس تدليس التسوية بأن يسقط ضعيفا بين شيخيه الثقتين فيستوى الاسناد كله ثقات وهو شر التدليس لأن الثقة قد لا يكون معروفا بالتدليس ويجده الواقف على الحديث قد روى عن ثقة آخر فيحكم له بالصحة وفيه غرور شديد وكان بقية ابن الوليد أفعل الناس له وجعل العراقى هذا قسما مستقلا وجعله ابن حجر من تدليس الاسناد وسمى تدليس التسوية لأنه يسوى فيه بين الثقة وغيره وسماه ابن القطان تسوية بدون لفظ تدليس ومن التدليس إعطاء شخص اسم شخص آخر تشبيها ذكره ابن السبكى فى جمع الجوامع قال كقولنا أخبرنا عبد الله الحافظ يعنى الذهبى تشبيها بالبيهقى حيث يقول ذلك يعنى به الحاكم وكذا إيهام اللقى والرحلة كحدثنا من وراء النهر يوهم أنه جيحون ويريد نهر بغداد أو نهر الجيزة بمصر وليس ذلك بجرح قطعا لأن ذلك من المعاريض قاله الآمدى وابن دقيق العيد وما عدا ذلك من أنواع التدليس فمكروه ولذا قال المصنف وقال كثير من أهل العلم يكره ذلك إلا أنه لا يقدح ذلك فى روايته وهو قول بعض أصحابنا لأنه لم يصرح بكذب ومن الناس من قال يرد حديثه لأن فى الإيهام عمن لم يسمع منه توهيم مالا أصل له فهو كالمصرح بالكذب وفى العدول عن الاسم المشهور إلى غيره تقرير بالرواية عمن لعله غير مرضى فوجب التوقف عن حديثه وفى نيل الأمانى على مقدمة القسطلانى اختلفوا فى قبول المدلس وعدمه وأن التدليس جرح أو لا فالأصح انه ليس بجرح مطلقا فيقبل وقيل جرح وان كان يعتقد هو أنه ثقة لجواز أن يعرف غيره من جرحه مالا يعرفه هو وقيل ان فعله لضعفه فجرح أو لا لاختلافهم فى قبول روايته فلا كان لصغر سنه عن المدلس أو كبره عنه يسيرا أو كثيرا وتأخر موته حتى شاركه فى الأخذ عنه من هو دونه فالأمر سهل وكذا

إن كان لغرض إيهام كثرة الشيوخ بأن يروى عن الشيخ الواحد فى موضع بصفة وفى آخر بأخرى يوهم أنه غيره اه وفيه أيضا وذم التدليس بأنواعه أكثر العلماء حتى بالغ شعبة فى ذمه فقال التدليس أخو الكذب ولأن أزنى أحب إلى من أن أدلس قال ابن الصلاح وهذا منه محمول على المبالغة فى الزجر عنه اه قلت ولا مانع من أن يكون أراد أن ضرر الزنا قاصر على نفسه والتدليس يتعدى ضرره للامة لما فيه من الغش وإيهام الحق باطلا وعكسه وربما ترتب على ذلك رفض سنة وترويج بدعة وقد وقع التدليس أيضا للمداراة والخوف كما روى عن يونس بن عبيد قال سألت الحسن البصرى قلت يا أبا سعيد إنك تقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنك لم تدركه فقال يا ابن أخى سألتنى عن شىء ماسألنى عنه أحد قبلك ولولا منزلتك منى ما أخبرتك إنى فى زمان كما ترى ـ وكان فى زمن الحجاج ـ كل شىء سمعته عن على أقول فيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو عن على بن أبى طالب غير أنى فى زمان لا أستطيع أن أذكر عليا والظاهر أن هذا لا حرمة فيه وإن كان فيه كراهة خفيفة جداً لاسيما من مثل الحسن ممن لا يروى إلا حسنا ولا يفعل إلا حسناً فائدتان الأولى يثبت التدليس بمرة واحدة كما جزم به الشافعى إذ قال من عرف بالتدليس مرة لا يقبل منه ما يقبل من أهل النصيحة فى الصدق حتى يقول حدثنى أو سمعت الثانية استدل على أن التدليس غير حرام بما أخرجه ابن عدى عن البراء قال لم يكن فينا فارس يوم بدر غير المقداد قال ابن عساكر قوله فينا يعنى المسلمين لأن البراء لم يشهد بدرا أفاده فى التقريب اه ويستدل له أيضا بقول أبى بكر لما سأله عن النبى صلى الله عليه وسلم فى طريق هجرتهما إلى المدينة وهو راكب معه هذا رجل يهدينى الطريق ويستأنس له بقول إبراهيم عليه السلام فى سارة هذه أختى وغير ذلك اه من نيـــل الأمانى

﴿ فصل ويجب أن يكون ﴾ الراوى (ضابطا حال الرواية) الضبط قسمان ضبط صدر وهو يحفظ ما سمعه بحيث يتمكن من استحضاره متى شاء وهو صيانته عنده منذ سمع فيه وصححه إلى أن يؤدى ولا يدفعه إلى من

يمكن أن يغير فيه ومحل هذا فى كتاب لم يشتهر ولم يضبط أما ما كان كذلك كالبخارى ومسلم فلا يشترط صيانة ماسمع فيه عنده حتى يؤدى منه بل الشرط أن يروى من أصل شيخه أو فرع مقابل عليه أو فرع مقابل على الفرع كما أفاد فى بعض حواشى شيخ الاسلام والتقيد بشيخه فى مثل ما ذكر ليس بلازم لضبط تلك الكتب فى ذاتها فالمدار على كون النسخة مصححة على أى شيخ أو مقابلة بأى فرع صحيح والضبط مراتب ثلاثة عليا ووسطى ودنيـــا ففى الصحيح يشترط الضبط التام والحسن لذاته يشترط فيه مسمى الضبط فقط والضبط التام هو ما لا يختل فلا يقال فى صاحبه انه يضبط تارة ولا يضبط أخرى ويعرف ضبط الراوى بموافقة الثقات المتقنين الضابطين إذا اعتبر حديثه بحديثهم فإن وافقهم فى روايتهم غالباً ولو من حيث المعنى فضابط ولا تضر المخالفة النادرة فإن كثرت اختـــل الضبط ولم يحتج به فى حديث اهـ (تحصلا لما يرويه) تحصيل صدر أو كتاب فأما إذا كان مغفلا لم يقبل خبره فان كان له حال غفلة وحال تيقظ فما يرويه فى حال تيقظه مقبول وإن روى الراوى عنه حديثاً ولم يعلم أنه رواه فى حال التيقظ أو الغفلة لم يعمل به

(باب القول فى الجرح والتعديل) لاخفاء فى مسيس الحاجة إلى بيان الجرح والتعديل ليعلم أنه ينبغى الأخذ عنه من غيره وحقيقة الجرح بفتح الجيم هو القطع فى الجسم الحيوانى بحديد أو ماقام مقامه والجرح بالضم أثر الجرح بالفتح وهو الموضع المقطوع من الجسم ثم استعمله المحدثون والفقهاء فيما يقابل التزكية والتعديل مجاز لأنه تأثير فى الدين والغرض كما أن تأثير الجرح تأثير فى الجسم والجرح أن ينسب إلى الشخص ما يرد قوله لأجله من قبيل معصية كبيرة أو صغيرة أو ارتكاب دنيئة وبالجملة هو أن ينسب إليه ما يخل بالعدالة التى هى شرط قبول الرواية والتعديل أن ينسب إلى الشخص ما يصح قبول روايته من أجله شرعاً وذلك أن ينسبه إلى الخير والعفة والصيانة والمروءة والتدين بفعل الواجبات وترك المحرمات ولدلالة هذه الأحوال على تحرى الصدق ومجانبة الكذب ويشترط فى الجارح

والمعدل العلم والتقوى والورع والصدق والتجنب عن التعصب ومعرفة أسباب الجرح والتزكية ومن ليس كذلك لا يقبل منه الجرح ولا التزكية وقال التاج السبكي من لايكون عالما بأسبابها لا يقبلان منه بإطلاق ولا تقييد وفى فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت لا بد للمزكى أن يكون عدلا عارفاً بأسباب الجرح والتعديل وأن يكون منصفاً ناصحا لا أن يكون متعصباً ومعجباً بنفسه فانه لا اعتداد بقول المتعصب كما قدح الدارقطنى فى الامام أبى حنيفة بأنه ضعيف فى الحديث وأى شناعة فوق هذا فإنه إمام ورع تقى نقى خائف من الله وله كرامات شهيرة فبأى شىء تطرق إليه الضعف فتارة يقولون إنه كان مشتغلا بالفقه أنظر بالانصاف أى قبح فيما قالوه بل الفقيه أولى بأن يأخذ الحديث منه وتارة يقولون إنه لم يلق أئمة الحديث إنما أخذ ما أخذ عن حماد وهذا أيضاً باطل فإنه روى عن كثير من الأئمة كالامام محمد الباقر والأعمش وغيرهما مع أن حمادا كان وعاء للعلم فالأخذ منه أغناه عن الأخذ من غيره وهذا أيضاً آية علم ورعه وكمال تقواه وعلمه فإنه لم يكثر الأساتذة لئلا تتكثر الحقوق فيخاف عجزه عن إيفائها وتارة يقولون إنه من أصحاب القياس والرأى وكان لا يعمل بالحديث حتى وضع أبو بكر بن أبى شيبة بابا للرد عليه وترجمه بباب الرد على أبى حنيفة وهذا أيضاً من التعصب كيف وقد قبل المراسيل وقال ما جاء من رسول الله صلى الله عليه وسلم فبالعين والرأس وما جاء عن أصحابه فلا أتركه ولم يخص بالقياس عام خبر الواحد فضلا عن عام الكتاب ولم يعمل بالاخالة والمصالح المرسلة والعجب أنهم طعنوا فى هذا الامام مع قبولهم الامام الشافعى رحمه الله وقد قال فى أقوال الصحابة كيف أتمسك بقول من لو كنت فى عصره لحاججته ورد المراسيل وخصص عام الكتاب بالقياس وعمل بالاخالة وهل هذا إلا بهت من هؤلاء الطاعنين والحق أن الأقوال التى صدرت عنهم فى حق هذا الامام الهمام كلها صدرت من التعصب لايستحق أن يلتفت إليها ولا ينطفى نور الله بأفواههم فاحفظ انتهى وفى تنوير الصحيفة فى مناقب الإمام أبى حنيفة لاتغتر بكلام الخطيب فإن عنده

العصبية الزائدة على جماعة من العلماء كأبي حنيفة وأحمد وبعض أصحابه وتحامل عليهم بكل وجه وصنف فيه بعضهم السهم المصيب فى كبد الخطيب وأما ابن الجوزى فقد تابع الخطيب وقد عجب سبطه منه حيث قال فى مرآة الزمان وليس العجب من الخطيب فإنه طعن فى جماعة من العلماء وإنما العجب من الجد كيف سلك أسلوبه وجاء بما هو أعظم منه اه من الرفع والتكميل للشيخ عبدالحى اللكنوى أقول للشيخ عبدالقادر القرشى رسالة سماها الدرر المنيفة فى الرد على ابن أبى شيبة فيما أورده على أبى حنيفة» فى باب من مصنفه وللعلامة قاسم الحافظ تصنيف فى هذا الصدد بحيث يكون علقما فى حلوق المتسرعين ويرجعهم إلى صوب صوابهم سماه الأجوبة المنيفة عن اعتراضات ابن أبى شيبة على أبى حنيفة وهناك تصنيف آخر فى الرد على الخطيب اسمه تأنيب الخطيب على ما ساقه فى ترجمة أبى حنيفة من الأكاذيب للشيخ محمد زاهد الكوثرى أجاد فيه كل الاجادة وله أيضا النكت الطريفة فى ردود ابن أبى شيبة على أبى حنيفة وفيها التحقيق الباهر والبيان الشافى فى الظاهر وهى مطبوعة (وجملته أن الراوى لايخلو إما أن يكون معلوم العدالة أو معلوم الفسق أو مجهول الحال) أى لايعلم فسقه ولا عدالته (فان كانت عدالته معلومة كالصحابة رضى الله عنهم) فإن الذى عليه سلف الأمة وجمهور الخلف أن الصحابة رضى الله تعالى عنهم عدالتهم ثابتة بتعديل الله لهم وإخباره عن طهارتهم واختياره لهم فمن ذلك قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس وقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا أى أمة عدولا وهذا التفسير مروى مرفوعا برواية أحمد والترمذى والنسائى والحاكم وقوله لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما فى قلوبهم وقوله تعالى والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه وقوله تعالى ياأيها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وقوله للفقراء الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون إلى قوله إنك رؤوف رحيم فى آيات كثيرة يطول

ذكرها وأحاديث مشهورة يكثر تعدادها وجميع ذلك يقتضى القطع بتعديلهم ولا يحتاج أحد منهم مع تعديل الله تعالى لهم إلى تعديل أحد من الخلق على أنه لو لم يرد من الله ورسوله فيهم بشيء مما ذكرنا إلا من حيث الحال التى كانوا عليها من الهجرة والجهاد ونصرة الاسلام وبذل المهج والأموال وقتل الآباء والأبناء والمناصحة فى الدين وقوة الإيمان واليقين القطع على تعديلهم والاعتقاد بنزاهتهم وأنهم كافة أفضل من جميع الخلق بعدهم والمعدلين الذين يجيئون من بعدهم هذا مذهب كافة العلماء وروى الخطيب بسنده إلى أبى زرعة الرازى قال إذا رأيت الرجل ينتقص أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعلم أنه زنديق وذلك أن الرسول حق والقرآن حق وكل ما جاء به حق وإنما أدى إلينا ذلك كله الصحابة وهؤلاء يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة والجرح بهم أولى وهم زنادقة انتهى والأحاديث الواردة فى تفضيل الصحابة كثيرة من أدلها على المقصود ماروواه الترمذى وابن حبان فى صحيحه من حديث عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألله ألله فى أصحابى لاتتخذوهم غرضاً فمن أحبهم فبحبى أحبهم ومن أبغضهم فببغضى أبغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه وقال أبو محمد بن حزم الصحابة كلهم من أهل الجنة قطعاً قال الله تعالى لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى وقال تعالى إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون فثبت أن الجميع من أهل الجنة وأنه لايدخل أحد منهم النار لأنهم المخاطبون بالآية السابقة فإن التقييد بالانفاق والقتال يخرج من لم يتصف بذلك وكذلك التقييد بالاحسان فى الآية السابقة وهى قوله تعالى والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان الآية يخرج من لم يتصف بذلك وهى من أصرح ما ورد فى المقصود فالجواب عن ذلك أن التقييدات المذكورة خرجت مخرج الغالب وإلا فالمراد ومن اتصف بالانفاق بالفعل أو بالقوة

كذا فى الاصابة (وأفاضل التابعين كالحسن) البصرى هو أبو سعيد الحسن ابن أبى الحسن بشار البصرى كان من سادات التابعين وكبرائهم وجمع من كل من علم وزهد وورع وعبادة وأبوه مولى زيد بن ثابت الأنصارى وأمه خير مولاة أم سلمة زوج النبى صلى الله عليـه وسلم وربما غابت فى حاجة فيبكى فتعطيه أم سلمة رضى الله عنها ثديها تعلله به إلى أن تجىء أمه فدر عليه ثديها فشربه فيرون أن تلك الحكمة والفصاحة من بركة ذلك ومولده لسنتين بقيتا من خلافة عمر بن الخطاب رضى الله بالمدينة وتوفى بالبصرة مستهل رجب سنة عشر ومائة رضى الله كانت جنازته مشهورة كذا فى خلكان وفى الخلاصة الحسن بن الحسن البصرى مولى أم سلمة والربيع بنت النضر وزيد بن ثابت أبو سعيد الامام أحد أئمة الهدى والسنة رضى بالقدر ولا يصح عن جندى بن عبد الله وانس وعبد الرحمن بن سمرة ومعقل بن يسار وأبى بكرة وسمرة قال سعيد لم يسمع منه وأرسل عن خلق من الصحابة وروى عنه أيوب وحميد ويونس وقتادة ومطر الوراق وخلائق قال ابن سعد كان عالما جامعاً رفيعا ثقة مأمونا عابدا ناسكا كثير العلم فصيحا جميلا وسيما ما أرسله فليس بحجة وكان الحسن شجاعا من أشجع أهل زمانه وكان عرض زنده شبرا قال ابن علية مات سنة عشر ومائة قيل ولد سنة إحدى وعشرين لسنتين بقيتا من خلافة عمر قال أبو زرعة كل شىء قال الحسن قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وجدت له أصلا مليا خلا أربعة أحاديث اه (وعطاء) بن أبى رباح القرشى مولاهم أبو محمد الجندى اليمانى نزيل مكة وأحد الفقهاء والأئمة وهو معدود من كبار التابعين عن عثمان وعفان بن اسيد مرسلا وعن أسامة بن يزيد وعائشة وأبى هريرة وأم سلمة وعروة بن الزبير وطائفة وعنه أيوب وحبيب بن أبى ثابت وجعفر بن محمد وجرير بن أبى حازم وابن جريج وخلق قال ابن سعد كان ثقة عالما كثير الحديث انتهت اليه الفتوى بمكة وقال أبو حنيفة مالقيت أفضل من عطاء وقال ابن عباس وقد سئل عن شىء يا أهل مكة تجتمعون على وعندكم عطاء وقيل انه حج أكثر

من سبعين حجة قال حماد بن سلمة مات عطاء سنة أربع عشرة ومائة (والشعبي) هو عامر بن شراحيل الحميرى الشعبي أبو عمرو الكوفى الإمام العلم ولد لست سنين خلت من خلافة عمرو قد روى عنه وعن على وابن مسعود ولم يسمع منهم وعن أبى هريرة وعائشة وجرير وابن عباس وخلق قال أدركت خمسمائه من الصحابة وعنه ابن سيرين والأعمش وشعبة وجابر الجعفى وخلق قال أبو مجلز ما رأيت فيهم أفقه من الشعبي وقال العجلى مرسل الشعبي صحيح وقال ابن عيينة كانت الناس تقول ابن عباس فى زمانه والشعبي فى زمانه قال الشعبي ما كتبت سوداء فى بيضاء قال يحي بن بكير توفى سنة ثلاث ومائة وقال اسحاق بن منصور عن يحي بن معين وأبو زرعة وغير واحد الشعبي ثقة وقال ابن أبى خيثمة عن يحي إذا حدث الشعبي عن رجل فسماه فهو ثقة يحتج بحديثه وكان قاضيا لعمر بن عبد العزيز اه من الخلاصة وتعليقاتها (والنخعى) هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعى أبو عمران الفقيه الكوفى وهو تابعى جليل يرسل كثيرا عن علقمة وهمام بن الحارث والأسود بن يزيد وأبى عبيدة بن عبد الله ومسروق عن عائشة فى (د س ق) وخلق وعنه الحكم ومنصور الأعمش وابن عوف وزبيد وخلق وكان لايتكلم إلا إذا سئل قال مغيرة كنا نهاب إبراهيم كما يهاب الأمير وقال الأعمش كان ينوقى الشهرة ولايجلس إلى الاسطوانة وقيل إنه لم يسمع من عائشة قال أبو نعيم مات سنة ست وتسعين وقال عمرو بن على سنة خمس آخر السنة وولد سنة خمسين وقيل سنه سبع وأربعون قال يحي بن معين مراسيل إبراهيم أحب إلى من مراسيل الشعبي قال الشعبي ما ترك إبراهيم بعده أعلم منه قال أبو بكر بن شعيب بن الحجاب ولا الحسن ولا ابن سيرين ولا من أهل البصرة ولا من أهل الكوفة ولا من أهل الحجاز وفى رواية ولا بالشام اه (وأجلاء الأئمه كمالك) بن أنس بن مالك بن أبى عامر بن عمرو بن الحارث الأصبحى أبو عبد الله المدنى وهو من تابع التابعين أحد أئمة الاسلام وإمام دار الهجرة أخذ عن نافع والمقبرى ونعيم بن عبدالله وابن المنكدر ومحمد بن يحي بن حبان

واسحاق بن عبد الله بن أبى طلحة وأيوب وزيد بن أسلم وخلق وعنه من الشيوخ الزهرى ويحيى الأنصارى وممن مات قبله ابن جريج وشعبة والثورى وخلق وابن عيينة والقطان وابن وهب وخلائق آخرهم موتا أبو حذافة السهمى قال الشافعى مالك حجة الله تعالى على خلقه قال ابن مهدى ما رأيت أحدا أتم عقلا ولا أسد تقوى من مالك وقال ابن المدينى له نحو ألف حديث وقال البخارى أصح الأسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر ولد سنة ثلاث وتسعين وحمل به ثلاث سنين وتوفى سنة تسع وسبعين ومائة ودفن بالبقيع اه (وسفيان) الثورى وابن عيينة أما سفيان الثورى فهو سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب بن رافع بن عبد الله بن موهب بن منقذ بن نصر بن الحكم بن الحارث بن مالك بن ملكان بن ثور بن عبد مناة بن اد بن طابخة على الصحيح وقيل هو من ثور همدان الثورى أبو عبد الله الكوفى أحد الأئمة الأعلام وهو من تابع التابعين أخذ عن زياد بن علاقة وحبيب ابن أبى ثابت والأسود بن قيس وحماد بن أبى سليمان وزيد بن أسلم وخلائق وعنه الأعمش . وعجلان من شيوخه وشعبة ومالك من أقرانه وابن المبارك ويحيى القطان وابن مهدى وخلق قيل روى عنه عشرون ألفا قال ابن المبارك ما كتبت عن أفضل من سفيان قال العجلى كان لا يسمع شيئا إلا حفظه قال الخطيب كان الثورى إماماً من أئمة المسلمين وعلما من أعلام الدين مجمعاً على إمامته مع الاتقان والضبط والحفظ والمعرفة والزهد والورع توفى بالبصرة سنة إحدى وستين ومائة ومولده سنة سبع وسبعين قال القعقاع بن حكيم كنت عند المهدى وأتى سفيان الثورى فلما دخل عليه سلم تسليم العامة ولم يسلم بالخلافة والربيع قائم على رأسه متكئاً على سيفه يرقب أمره فأقبل عليه المهدى بوجه طلق وقال له ياسفيان تفر منا ههنا وههنا وتظن أنا لو أردناك بسوء لم نقدر عليك فقد قدرنا عليك الآن فما تخشى أن نحكم فيك بهوانا فقال سفيان ان تحكم فى يحكم فيك ملك قادر يفرق بين الحق والباطل فقال له الربيع ياأمير المؤمنين ألهذا الجاهل أن يستقبلك بمثل هذا الكلام إئذن أن أضرب عنقه

فقال له المهدى اسكت ويلك وهل يريد هذا وأمثاله الا أن نقتلهم فنشق بسعادتهم اكتبوا عهده على قضاء الكوفة على أن لايعترض عليه فى حكم فكتب عهده ودفع اليه فأخذه وخرج فرمى به فى دجلة وهرب فطلب فى كل بلد فلم يوجد اه وأما الثانى فهوسفيان بن عيينة بن أبى عمران الهلالى مولاهم أبو محمد الأعور الكوفى أحد أئمة الإسلام وهو من تابع التابعين أخذ عن عمرو ابن دينار والزهرى وزيد بن أسلم وصفوان بن سليم وخلق كثير وعنه شعبة ومسعر من شيوخه وابن المبارك من أقرانه وأحمد وإسحاق وابن معين وابن المدينى وأمم قال العجبى هو أثبتهم فى الزهرى كان حديثه نحو سبعة آلاف وقال ابن عيينة سمعت من عمرو بن دينار مالبث نوح فى قومه وقال ابن وهب ما رأيت أعلم بكتاب الله من ابن عيينة وقال الشافعى لولا مالك وابن عيينة لذهب علم الحجاز مات سنة ثمان وتسعين ومائة ومولده سنة سبع ومائة اه (وأبى حنيفة) هو النعمان بن ثابت بن زوطى الكوفى كذا نسبه الصنعانى وصاحب القاموس وذكر صاحب الكافى أنه نعمان بن ثابت بن طاوس بن هرمر ملك بنى شيبان وقيل ان جده زوطاً من أهل كابل أو بابل كان مملوكا لبنى شيم الله بن ثعلبة فأعتق فولد أبو ثابت على الإسلام والأصح أنه من الأحرار ما وقع عليه الرق قط فى جميع الأعصار كما هو منقول عن إسماعيل بن حماد بن أبى حنيفة رأى أبو حنيفة أنس بن مالك وسمع عطاء ابن أبى رباح وأبا اسحاق السبيعى ومحارب بن دثار والهيثم بن حبيب الصراف وقيس بن مسلم ومحمد بن المنكدر ونافعاً مولى عبد الله بن عمرو وهشام بن عروة ويزيد الفقير وغيرهم وروى عنه عبد الله بن المبارك ووكيع ابن الجراح ويزيد بن هارون وأبو يوسف القاضى ومحمد بن الحسن وعمرو ابن محمد العبقرى وغيرهم وكان فى زمانه أربعة من الصحابه أنس بن مالك وعبد الله بن أبى أوفى وسهل بن سعد وأبو الطفيل واختلف العلماء فى كون الامام أبى حنيفة تابعيا بعد ما اتفقوا على أنه أدرك زمن الصحابة فمنهم من نفاه وجمع من الثقات أثبتوه فقال شيخ الاسلام أبو عبد الله الذهبى فى الكاشف

النعمان بن ثابت بن روطا الإمام أبو حنيفة رأى أنسا رضى الله عنه وسمع عطاء والأعرج وعكرمة وعنه أبو يوسف ومحمد أفردت سيرته فى جزء انتهى وفى تبييض الصحيفة فتيا رفعت إلى الشيخ ولى الدين العراقى هل روى أبو حنيفة عن أحد من الصحابة وهل يعد فى التابعين فأجاب بما نصه الامام أبو حنيفة لم يصح له رواية عن أحد من الصحابة وقد رأى أنس بن مالك فمن يكتفى فى التابعين بمجرد رؤية الصحابى يجعله تابعيا وفيه أيضا رفع هذا السؤال إلى الحافظ ابن حجر فأجاب بما نصه أدرك أبو حنيفة جماعة من الصحابة لأنه ولد بالكوفة سنة ثمانين من الهجرة وبها يومئذ عبدالله بن أبى أوفى فانه مات بعد ذلك وبالبصرة يومئذ أنس وقد أورد ابن سعد مالا بأس به أن أبا حنيفة رأى انسا وكان غير هذين من الصحابة بعده من البلاد أحياء وقد جمع بعضهم جزءا فيما ورد من رواية أبى حنيفة عن الصحابة ولكن لايخلو إسناده من ضعف والمعتمد على إدراكه ماتقدم وعلى رؤيته لبعض الصحابة ماأورده ابن سعد فى الطبقات فهو بهذا الاعتبار من طبقة التابعين ولم يثبت ذلك لأحد من أئمة الأعصار المعاصرين له كالأوزاعى بالشام والحمادين بالبصرة والثورى بالكوفة ومسلم بن خالد الزنجى بمكة والليث بن سعد بمصر انتهى وروى الخطيب البغدادى عن عبدالله بن المبارك قال لولا أن الله أعاننى بأبى حنيفة وسفيان الثورى لكنت كسائر الناس وروى عن الشافعى قال قيل لمالك هل رأيت أبا حنيفة قال نعم رأيت رجلا لو كلمك فى هذه السارية أن يجعلها ذهبا لقام بحجته وروى محمد بن سعد الكاتب قال سمعت عبدالله بن داود الجوينى يقول يجب على أهل الإسلام أن يدعو لأبى حنيفة فى صلاتهم وذكر حفظه عليهم السنن والآثار وروى عن محمد بن احمد البليخى قال سمعت شداد بن حكيم يقول مارأيت أعلم من أبى حنيفة وروى عن اسماعيل بن محمد الفارسى قال سمعت مكى بن ابراهيم ذكر أبا حنيفة فقال كان أعلم أهل الأرض فى زمانه وروى عن يحيى بن معين قال سمعت يحيى بن سعيد القطان يقول ماسمعنا أحسن من رأى أبى حنيفة وقد أخذنا بأكثر أقواله وعن حرملة قال سمعت الشافعى يقول من اراد أن

يتبحر فى الفقه فهو عيال على أبى حنيفة والحاصل أنه قد صنف جمع من العلماء كتبا نفيسة فى فضائله وفواضله وماذكرته قطرة من بحر توفى أبو حنيفة رحمه الله سنة خمسين ومائة (والشافعى) هو أبو عبد الله محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف بن قصى القريشى المطلبى الشافعى الحجازى المكى بن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم يلتقى معه فى عبد مناف وقد أكثر العلماء رحمهم الله فى المصنفات فى مناقب الشافعى وأحـــواله من المتقدمين والمتأخرين أخذ عن مالك وابراهيم بن سعد وابن عيينة ومحمد بن على بن شافع وخلق وعنه ابو بكر الحميدى وأحمد بن حنبل والبويطى وأبو ثور وحرملة وطائفة حفظ القرآن وهو ابن سبع والموطأ وهو ابن عشر سنين وكان الشـافعى رحمه الله كثير المناقب جم المفاخر منقطع القرين اجتمعت فيه من العلوم بكتاب الله وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وكلام الصحابه رضى الله عنهم وآثارهم واختلاف أقاويل العلماء وغير ذلك من معرفة كلام العرب واللغة والعربية والشعر — حتى ان الأصمعى مع جلالة قدره فى هذا الشأن قرأ عليه أشعار الهذليين — مالم يجتمع فى غيره حتى قال احمد بن حنبل رضى الله عنه ماعرفت ناسخ الحديث من منسوخه حتى جالست الشافعى وقال أبو عبيدة القاسم بن سلام مارأيت رجلا قط أكمل من الشافعى وقال عبدالله بن حنبل قلت لأبى أى رجل كان الشافعى فانى سمعتك تكثر من الدعاء له فقال يابنى كان الشافعى كالشمس للدنيا وكالعافية هل لهذين من خلف أو عنهما من عوض وقال احمد بن حنبل مابت منذ ثلاثين سنة إلا وأنا أدعو للشافعى وأستغفر له ومن دعاء الإمام الشافعى اللهم يالطيف أسألك اللطف فيما جرت به المقادير وهو مشهور بين العلماء بالإجابة وانه مجرب وفضائله أكثر من أن تعدو مولده سنة خمسين ومائة وقيل إنه ولد فى اليوم الذى توفى فيه ابو حنيفة وكانت ولادته بمدينة غزة وقيل بعسقلان وقيل باليمن والأول أصح وتوفى يوم الجمعة آخر يوم من رجب سنة أربع ومائتين ودفن بعد العصر من يومه بالقرافة

الصغرى وقبره يزار (واحمد) هو الإمام أبو عبدالله احمد بن محمد بن حنبل ابن هلال بن أسد بن إدريس بن عبدالله الشيبانى المروزى الأصل ثم البغدادى الفقيه العلم الحافظ الحجة كان إمام المحدثين صنف كتابه المسند وجمع فيه من الحديث مالم يتفق لغيره وقيل إنه كان يحفظ الف الف حديث ولد سنة أربع وستين ومائة أخذ عن هشيم وابراهيم بن سعد وجرير وعمرو بن عبيد ويحيى بن أبى زائدة وعبدالرزاق وابن علية والوليد بن مسلم ووكيع وابن مهدى والقطان وابن عيينة وغندر وعفان وخلائق وعنه البخارى ومسلم، وابو داود والشافعى وابن مهدى والأسود بن عامر ويزيد بن عامر من شيوخه وابن معين وابن المدين والكوسج والأثرم وأبو زرعة وخلق آخرهم مولانا أبو القاسم البغوى قال الشافعى خرجت من بغداد وما خلفت بها افقه ولا أورع ولا أزهد من أحمد بن حنبل وقد أفردت ترجمته بالتصنيف توفى سنة إحدى وأربعين ومائتين رحمه الله تعالى ورضى عنه (واسحاق بن ابراهيم) بن مخلد بن ابراهيم بن عبدالله ابن مطر الحنظلى ابو يعقوب المعروف بابن راهويه بفتح الراء وبعد الألف هاء ساكنة ثم واو مفتوحة وبعدها ياء مثناة من تحتها ساكنة وبعدها هاء ساكنة لقب أبيه أبى الحسن ابراهيم وانما لقب بذلك لأنه ولد فى طريق مكة والطريق بالفارسية راه وويه معناه وجد فكانه وجد فى الطريق وقيل فيه أيضا راهوية بضم الهاء وسكون الواو وفتح الياء ولد سنة إحدى وستين ومائة أخذ عن معتمر بن سليمان والدار وردى وابن عيينة وبقية وابن علية وخلق بالحجاز والشام والعراق وخراسان وعنه البخارى ومسلم وابو داود والترمذى والنسائى وقال ثقة مأمون أحد الأئمة وقال أحمد لا اعلم لإسحاق نظير اسحق عندنا من أئمة المسلمين وإذا حدثك أبو يعقوب أمير المؤمنين فتمسك وقال الخفاف أملى علينا إسحق أحد عشر الف حديث من حفظه ثم قرأها يعنى فى كتابه فما زاد ولا نقص وقال ابراهيم بن ابى طالب املى إسحق المسند من حفظه قال البخارى توفى سنة ثمان وثلاثين ومائتين ليلة النصف من شعبان عن ٧٧ سنة (ومن جرى مجراهم وجب قبول خبره

ولم يجب البحث عن عدالته) فقد ورد خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وهؤلاء وأمثالهم اشتهرت عدالتهم بين أهل العلم وشاع الثناء عليهم فيكتفى بها ولا يحتاج مع ذلك إلى معدل ينص عليها قال ابن الصلاح وهذا هو الصحيح فى مذهب الجمهور وعليه الاعتماد فى أصول الفقه ومن أهل الحديث الخطيب اه وقد سئل احمد بن حنبل عن اسحق بن راهويه فقال مثل اسحق يسئل عنه؟ وسئل ابن معين عن ابى عبيدة فقال أمثلى يسأل عن أبى عبيدة أبو عبيدة يسأل عن الناس وقال القاضى ابو بكر الباقلانى الشاهد والمخبر إنما يحتاجان إلى التزكية إذا لم يكونا مشهودا لهما بالعدالة والرضا وكان أمرهما مشكلا وملتبسا ويجوز فيهما العدالة وغيرها قال والدليل على ذلك أن العلم بظهور سرهما واشتهار عدالتهما أقوى فى النفوس من تعديل واحد واثنين يجوز عليهما الكذب والمحاباة وفى طبقات الشافعية للشيخ عبدالوهاب السبكى ينبغى لك أيها المسترشد أن تسلك سبيل الأدب مع الأئمة الماضين وأن لاتنظر إلى كلام بعضهم فى بعض إلا إذا أتى ببرهان واضح ثم إن قدرت على التأويل وتحسين الظن فدونك وإلا فاضرب صفحا عما جرى بين الماضين وإياك ثم إياك أن تصغى إلى مااتفق بين أبى حنيفة وسفيان الثورى أو بين مالك وابن أبى ذئب أو بين أحمد والحارث المحاسبى وهلم جرا إلى زمان العز بن عبد السلام والتقى بن الصلاح فانك إن اشتغلت بذلك خفت عليك الهلاك فالقوم أئمة أعلام ولأقوالهم محامل وربما لم تفهم بعضها فليس لنا إلا الترضى عنهم والسكوت عما جرى بينهم كما نفعل ذلك فيما جرى بين الصحابة انتهى وفيه أيضا الحذر كل الحذر أن تفهم أن قاعدتهم: الجرح مقدم على التعديل على إطلاقها بل الصواب أن من ثبتت إمامته وعدالته وكثر مادحوه وندر جارحوه وكانت هناك قرينة دالة على سبب جرحه من تعصب مذهبى أو غيره لم يلتفت إلى جرحه انتهى وفيه أيضا قد عرفناك أن الجارح لايقبل منه الجرح وإن فسره فى حق من غلبت طاعاته على معاصيه ومادحوه على ذاميه ومذكوه على جارحيه إذا كانت هناك قرينة يشهد العقل بأن مثله من تعصب

مذهبي أو منافسة دنيويه كما يكون بين النظراء وغير ذلك فلا يلتفت لكلام الثوري وغيره في أبي حنيفة وابن أبي ذئب وغيره في مالك وابن معين في الشافعي والنسائي في أحمد بن صالح ونحوه ولو أطلقت تقديم الجرح لما سلم لنا من الأئمة أحد إذ ما من إمام إلا وقد طعن فيه طاعنون وهلك فيه هالكون انتهى وقال الشيخ محمد زاهد الكوثري في تعليقه على شروط الخمسة ومما يلفت اليه النظر أن الشيخين (يعني البخاري ومسلما) لم يخرجا في الصحيح شيئاً من حديث الإمام أبي حنيفة مع أنهما أدركا صغار أصحابه وأخذا عنهم ولم يخرجا أيضا من حديث الإمام الشافعي مع أنهما لقيا بعض أصحابه ولا أخرج البخاري من حديث أحمد إلا حديثين أحدهما تعليقا والآخر نازلا بواسطة مع أنه أدركه ولازمه ولا أخرج مسلم في صحيحه عن البخاري شيئا مع أنه أدركه ولازمه ونسج على منواله ولا عن احمد إلا قدر ثلاثين حديثا ولا أخرج أحمد في سنده عن مالك عن نافع بطريق الشافعي وهو أصح الطرق أو من أصحها إلا أربعة أحاديث وما رواه عن الشافعي بغير هذا الطريق لا يبلغ عشرين حديثا مع أنه جالس الشافعي وسمع موطأ مالك منه وعده من رواة القديم والظاهر من دينهم وأمانتهم أن ذلك من جهة أنهم كانوا يرون أن أحاديث هؤلاء في مأمن من الضياع لكثرة أصحابهم القائمين بروايتها شرقا وغربا وجل عناية أصحاب الدواوين بأناس من الرواة ربما كانت تشيع أحاديثهم لولا عنايتهم بها لأنه لا يستغنى من بعدهم عن دواوينهم في أحاديث هؤلاء دون هؤلاء ومن ظن أن ذلك لتحاميهم عن أحاديثهم أو لبعض ما في كتب الجرح والتعديل من الكلام في هؤلاء الأئمه كقول الثوري في أبي حنيفة وقول ابن معين في الشافعي وقول الكرابسي في أحمد بن حنبل وقول الذهيلي في البخاري ونحوهما فقد حملهم شططا وأما ما قاله العلامة ابن خلدون في مقدمة تاريخه من أن أبا حنيفة لتشدده في شروط الصحة لم يصح عنده إلا سبعة عشر حديثا فهفوة مكشوفة لا يجوز أن يغتر بها لأن روايته على تشدده في الصحة لم تكن سبعة عشر حديثا

فحسب بل أحاديثه فى سبعة عشر سفرا يسمى كل منها بمسند أبى حنيفة خرجها جماعة من الحفاظ وأهل العلم بالحديث بأسانيدهم اليه مابين مقل ومكثر حسبما بلغهم من أحاديثه وقلما يوجد بين تلك الاسفار سفر أصغر من سنن الشافعى رواية الطحاوى ولا من مسند الشافعى رواية أبى العباس الأصم اللذين عليهما مدار أحاديث الشافعى وقد خدم أهل العلم تلك المسانيد جمعاً وتلخيصا وتخريجا وقراءة وسماعا ورواية انتهى المطلوب منه وتمام الكلام فيه (وذهبت المعتزلة والمبتدعة إلى أن فى الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم أجمعين (فساقا وهم الذين قاتلوا عليا كرم الله وجهه) فى الفتنة وهى قتل أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضى الله عنه (من أهل العراق وأهل الشام حتى اجترءوا ولم يخافوا الله عز وجل وأطلقوا بهذا القول على طلحة والزبير) وهما من العشرة المبشرة بالجنة وعدالتهم جلية كظهور الشمس فى رائعة النهار (وعائشة رضى الله عنها وهذا قول عظيم فى السلف) وعبارة مسلم الثبوت وشرحه وقالت المعتزلة الصحابة كلهم عدول إلا من قاتل عليا كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام ولم يتب عن الصنع ظاهر هذا القول بهت وهذيان فان ممن قاتل أمير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام أم المؤمنين عائشة الصديقية التى فضلها على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام كما ورد فى الحديث المروى فى صحيح البخارى والزبير بن العوام وطلحة بن عبد الله من العشرة المبشرة وحوارى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وعدالتهم جلية كظهور الشمس على نصف النهار ولعلهم يدعون التوبة وهو الصواب فان أم المؤمنين قد اعتزلت عن الحرب واستقرت فى المدينة المطهرة والزبير أيضا قد اعتزل وامتنع عن إرادة الحرب فقتله شقى مظلوماً وطلحة رضى الله عنه وإن مات بالطعنة التى طعنها فى الجمل على مافى جامع الأصول لكنه بقى حيا إلى أن أدرك رجلا من أصحاب أمير المؤمنين على رضى الله تعالى عنه فبايعه وقال هذه بيعة على ثم انه لايخفى بأنه على هذا يلزم ارتكابهم الكبيرة والتزامه لا يخلو من حماقة كيف وعدالتهم مقطوع بها وقد

أخبر الله تعالى أنه راض عنهم بل الحق أنهم فى هذا الصنع كانوا يعملون على مقتضى اجتهادهم وهم فيه مطيعون لله ورسوله ونرجو ان يثابوا عليه ثم لما تبين أنهم أخطأوا فى اجتهادهم اعتزلوا وامتنعوا عن القتال وهذا مما يجب أن يعتقد فيه والله أعلم اه وفيه أيضا واعلم أن قتل أمير المؤمنين عثمان رضى الله تعالى عنه من أكبر الكبائر فانه إمام حق وقد أخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بأنه يقتل مظلوماً وقد أفنى عمره فى طاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ولم يدخل أحد من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فى قتله ولم يرض به أحد منهم أيضا بل جماعة من الفساق اجتمعوا كاللصوص وفعلوا مافعلوا وأنكر الصحابة كلهم كما ورد فى الأخبار الصحاح فالداخلون فى القتل أو الراضون به فاسقون ألبتة لكن لم يكن فيهم واحد من الصحابة كما صرح به غير واحد من أهل الحديث اه ولما أراد الحسن والحسين رضى الله عنهما وغيرهما المدافعة عنه أمرهم بالكف عن سفك الدماء وفضل أن يقتل وحده شهيداً حرصا على الدماء وجمع كلمة المسلمين كما ورد كل ذلك فى الأخبار الصحاح . قال المصنف والدليل على فساد قولهم أن عدالتهم قد ثبتت ونزاهتهم قد عرفت فلا يجوز أن تزول عما عرفناه إلا بدليل قاطع ولانهم لم يظهر منهم معصية تعمدوها وإنما دارت بينهم حروب كانوا فيها متأولين) فما جرى بين معاوية وعلى رضى الله عنهما من الحروب بسبب طلب تسليم قتلة عثمان رضى الله عنه لمعاوية ومن معه لما بينهما من العمومة كان مبنيا على الاجتهاد من كل منهما لامنازعة من معاوية رضى الله عنه فى الإمامة إذ ظن على رضى الله عنه أن تسليم قتلة عثمان على الفور مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدى إلى اضطراب فى الإمامة العظمى التى بها انتظام كلمة أهل الإسلام خصوصاً فى بدايتها قبل استحكام الأمر فيها فرأى تأخير تسليمهم أصوب إلى أن يتحقق التمكن منه ويلتقطهم أولا فأولا فإن بعضهم عزم على الخروج على على وقتله لما نادى يوم الجمل بأن يخرج عنه قتلة عثمان على مانقل فى القصة فى كلام الأشتر النخعى إن صح

ذلك والله أعلم أصحيح هو أم لا وقد كان الذين تحالفوا على قتل عثمان رضى
الله عنه وحاصروه جمع من أهل مصر قيل إنهم الف وقيل سبعمائة وقيل
خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصره قدموا كلهم المدينة وجرى منهم
ما جرى بل قد ورد أنهم هم وعشائرهم نحو من عشرة آلاف فهذا هو الحامل
لعلى رضى الله عنه على الكف عن التسليم وأمر آخر وهو أنه يعنى عليا رضى
الله عنه رأى أن قتلة عثمان بغاة أتوا ما أتوا من القتل عن تأويل فاسد استحلوا
به دم عثمان رضى الله عنه لإنكارهم عليه أموراً ظنوا أنها مبيحة لما فعلوه
خطأ وجهلا منهم كجعله مروان بن الحكم ابن عمه كاتباً له ورده إلى المدينة
بعد أن طرده النبي صلى الله عليه وسلم منها وتقديمه أقاربه فى ولاية الأعمال
والباغى إذا انقاد إلى الإمام العدل لا يؤخذ بما أتلف عن تأويل من دم كما
هو رأى أبى حنيفة رضى الله عنه وغيره وهو المرجح من قول الشافعى
لكن فيما أتلفوه فى حال القتال بسبب القتال دون ما أتلفوه لا فى القتال أو
فى القتال لا لسببه فإنهم ضامنون له فهذان توجيهان لما ذهب اليه على رضى
الله عنه والأوجه منهما هو الأول لذهاب كثير من العلماء رحمهم الله تعالى
إلى أن قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل هم ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم
ولأنهم أصروا على الباطل بعد كشف الشبهة وإيضاح الحق لهم فليس كل
من انتحل شبهة صار مجتهداً إذ الشبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد
وهذا لا يتمشى على مذهب الإمام الشافعى من أن من لهم شوكة دون تأويل
حكمهم حكم البغاة فى عدم الضمان على التفصيل السابق نعم لم يكن قتل السيد
عثمان بن عفان فى قتال فإنه لم يقاتل بل نهى عن القتال فإنه قال لما هم أبو
هريرة بالقتال عزمت عليك يا أبا هريرة ألا رميت بسيفك فإنما تراد نفسى
وسأقى المسلمين بنفسى رواه ابو سعيد المقبرى عن أبى هريرة وكما ذكره
صاحب الاستيعاب اهـ كذا فى المسايرة وشرحها المسامرة والحاصل أن الذى
عليه جمهور أهل السنة أن ذلك إنما كان عن اجتهاد فأدى اجتهاد كل إلى
ما ارتكبه وحينئذ فلا إشكال سواء كان كل مجتهد مصيباً كما هو ظاهر أو

المصيب واحد لوجوب العمل بالاجتهاد وحينئذ فلا شائبة لفسق أحد منهم أخطأ أو أصاب كما هو الشـــأن فى سائر المجتهدين فى مواضع الاجتهـاد فالـكل مأجور مرة أو مرتين (ولهذا امتنع خلق كثير من خيار الصحابة والتابعين عن معاوية فى قتال على كرم الله وجهه وامتنعوا عن القتال معه لما دخل عليهم من الشبهة فى ذلك كسعد بن أبى وقاص وأصحاب ابن مسعود وغيرهم) والذى اعتزل الفتنة فلم يحارب مع على ولا مع معاوية رضى الله عنهما عدد قليل قال العينى فى شرح البخارى فى الجزء الرابع والعشرين صحيفة ١٩١ وممن قعد فيها من الصحابة حذيفة ومحمد بن مسلمة وابو ذرد وعمران ابن حصين وأبو موسى الأشعرى وأسامة بن زيد واهبان بن صيفى وسعد ابن أبى وقاص وابن عمر وأبو بكرة ومن التابعين شريح والنخعى انتهى وأصحاب ابن مسعود ذكرهم ابن القيم فى مقدمة كتابه إعلام الموقعين فقال وكان من المفتيين بالـكوفة علقمة بن قيس النخعى والأسود بن يزيد النخعى وهو عم علقمة وعمر بن شرحبيل الهمدانى ومسروق بن الأجدع الهمدانى وعبيدة السلمانى وشريح بن الحارث القاضى وسليمان ابن ربيعة الباهلى وزيد ابن صوحان وسويد بن غفلة والحارث بن قيس الجعفى وعبدالرحمن بن يزيد النخعى وعبدالله بن عتبة بن مسعود والقاضى وخيثمة بن عبد الرحمن وسلمة ابن صهيب ومالك بن عامر وعبدالله ابن سخبرة وذر بن حبيش وخلاس بن عمرو وعمرو بن ميمون الأودى وهمام بن الحارث والحارث بن سويد ويزيد بن معاوية النخعى والربيع بن خيثم وعتبة بن فرقد وصلة بن زفر وشريك بن حنبل وابو وائل وشقيق بن سلمة وعبيد بن فضلة وهؤلاء أصحاب على وابن مسعود واكابر التابعين كانوا يفتون فى الدين ويستفتيهم الناس واكابر الصحابة حاضرون يجوزون لهم ذلك انتهى لـكن كون جميع هؤلاء اعتزلوا الفتنة ولم يحاربوا مع على رضى الله عنهم يحتاج إلى إثبات ونقل ظاهر وفى صحيح البخارى عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ستـكون فتن القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها

خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي من استشرف لها تستشرفه فمن وجد فيها ملجأ أو معاذا فليعذ به اه أى ليعتزل فيه من شر الفتنة قال ابن حجر قال الطبرى اختلف السلف فحمل ذلك بعضهم على العموم يعنى فى كل فتنة وهم من قعد عن الدخول فى القتال بين المسلمين مطلقا كسعد وابن عمر ومحمد بن مسلمة وأبى بكرة فى آخرين وتمسكوا بالظواهر المذكورة وغيرها ثم اختلف هؤلاء فقالت طائفة بلزوم البيت مطلقا وقالت طائفة بالتحول عن بلد الفتن أصلا ثم اختلفوا فمنهم من قال إذا هجم عليه شيء من ذلك يكف يده ولو قتل ومنهم من قال بل يدافع عن نفسه وعن ماله وعن أهله وهو معذور إن قتل أوقتل وقال آخرون إذا بغت طائفة على الإمام فامتنعت من الواجب عليها ونصبت وجب قتالها وكذلك لو تحاربت طائفتان وجب على كل قادر الأخذ على يد المخطىء ونصر المصيب هذا قول الجمهور وفصل آخرون فقالوا كل قتال وقع بين طائفتين من المسلمين حيث لا إمام للجماعة فالقتال حينئذ ممنوع وتنزل الأحاديث التى فى هذا الباب وغيره على ذلك وهو قول الأوزاعى قال الطبرى والصواب أن يقال إن الفتنة أصلها الابتلاء وإنكار المنكر واجب على كل من قدر عليه فمن أعان المحق أصاب ومن أعان المخطىء أخطأ وان أشكل الأمر فهى الحالة التى ورد النهى عن القتال فيها اه ملتقطا من فتح البارى وعمدة القارى (ولهذا) أى لأجل أن الصحابة عدول مطلقا الذين قاتلوا عليا رضى الله عنه والذين لم يقاتلوه (كان على رحمة الله عليه يأذن فى قبول شهادتهم والصلاة معهم) ولو كانوا غير عدول لما قبل شهادتهم وظاهر أن العدول والفساق يتباغضون ولا يتراحمون لأن شأن العدل البغض فى الله والنفرة عمن يعمل معصية الله تعالى واجب مع أنه كان يقبل شهادتهم ويترحم عليهم قال العلامة الألوسى وأما إذا رفعنا الاجتهاد من البين ولم نثبته لواحد من دينك الاثنين بناء على ظهور أن الحق مع الكرار يدور حيثما دار ويكفى فى دفع صحة ما قيل من الاجتهاد حديث قتل عمار وتأويل

الفرقة الباغية فيه بالمطالبة لدم عثمان أو ابقائها على ظاهرها وارادة على كرم الله وجهه ومن معه فيها وجعل نسبة قتل عمار إليها نسبة مجازية كما يؤذن بذلك قول من قال قتله من أخرجه لا أظنه يصلح عذرا أو يبقى لذلك الاجتهاد أجر فنقول إن الرجل قد يندم أشد الندم على ماسلف منه وتقدم ولم يمت إلا عن توبة وبها لاقى ربه وقد صح عنه أنه قال فى آخر أمره عند انتهاء عمره اللهم إنك أمرتنا فعصينا ونهيتنا فارتكبنا فلا أنا برىء فأعتذر ولا قوى فأنتصر ولكن لا إله إلا أنت ثم فاضت روحه بل لعمرى ان كل من كان فى وقعتى صفين والجمل من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ندم على ما كان منه غاية الندامة ولم يذهب إلى ربه إلا وهو تائب عما أحزن به إمامه وقد أعظم الله تعالى على التائب فضله حيث جعل التائب من الذنب كمن لا ذنب له والروافض غلوا فكفروا من قاتل عليا رضى الله عنه فى الوقعتين مع أنه قد صح قوله فى أصحاب صفين إخواننا بغوا علينا وأنه مر بقتلاهم ودعا لهم بالرحمة ودفنهم وانه كان يقبل شهادتهم وانه تمكن من قتل عمرو ولم يقتله وكشف العورة مما لا يحقن به دم مثله بناء على ما يزعمون وصح أيضا أنه مر بقتلى أصحاب الجمل ودعا لهم بالرحمة وقال ليتنى مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً وانه صلى عليهم ودفنهم وقوله لعائشة رضى الله عنها لا تثريب عليك يا أماه وإرجاعه إياها للمدينة بغاية حرمة وتعظيم وكل ذلك يلقم الغلاة الحجر كما لا يخفى على المنصف انتهى من الأجوبة العراقية (فصل فأما أبو بكرة ومن جلد معه فى القذف فإن اخبارهم تقبل) أبو بكرة اسمه نفيع بن الحارث ابن كلدة بن عمرو بن علاج بن أبى سلمة الثقفى صحابى جليل كبير ويقال اسمه مسروح وانما قيل له أبو بكرة لأنه تدلى فى بكرة يوم الطائف فأعتقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل مولى فر إليهم يومئذ وأمه سميه هى أم زياد وكان ممن شهد على المغيرة بالزنا هو وأخوه زياد ومعهما سهل بن معبد ونافع بن الحارث فلما تلكأ زياد فى الشهادة جلد عمر الثلاثة الباقين ثم استتابهم فتابوا إلا أبا بكرة فانه صمم على الشهادة وقال المغيرة يا أمير

المؤمنين اشفنى من هذا العبد فنهره عمر وقال له أسكت لو كملت لرجمتك بأحجارك وكان أبو بكرة خير هؤلاء الشهود وكان ممن اعتزل الفتنة فلم يكن فيها حتى مات سنة إحدى وخمسين والحاصل أن ههنا اعتراضاً من طرف الذين قالوا إن فى الصحابة غير عدول قالوا هؤلاء الشهود ان اعتد بشهادتهم فى الجرح لا فى الحد فالمغيرة بن شعبة مجروح لا يصح أن يحتج بالأحاديث التى رواها بعد ذلك وإن لم يعتد بشهادتهم فأبو بكرة ومن معه قذفة بدليل أن سيدنا عمر حدهم فلا يصح أن يروى عن واحد منهم والجواب ان اخبارهم تقبل (لأنهم لم يخرجوه مخرج القذف بل أخرجوه مخرج الشهادة) وبين القذف والشهادة فروق ألا ترى أنه يشترط فى الشاهد العدالة ولا يشترط فى القاذف ويشترط العدد المخصوص فى الشهادة ولا يجب فى القذف أن تكون القذفة أربعة وإذا قذف اربعة رجلا بالزنا وجب عليهم إقامة الشهادة ولو كانت الشهادة قذفا لكان القذف من الشهادة ولو كان لتم نصابها بقذف أربعة ولم يجب عليهم إقامة شهادة فثبت بهذا أن الشاهد غير قاذف وأن الشهود لا يجرحون بذلك كما لا يجرحون بسائر المسائل الظنية والجواب عن قصة المغيرة هو أنه كان يرى نكاح السر وفعله فى هذه القصة ويروى أنه كان يتبسم عند شهادتهم فقيل له فى ذلك فقال انى أعجب مما أريد أن أفعله بعد شهادتهم فقيل وما تفعل قال أقيم البينة أنها زوجتى وقيل إنه كثير التزوج وإنه أحصن بثلثمائة امرأة (وإنما جلدهم عمر كرم الله وجهه باجتهاده فلم يجز أن يقدح فى عدالتهم ولم يرد خبرهم) وفى كتب الفقه للشافعية لو شهد بالزنا دون أربعة حدوا لئلا يتخذ صورة الشهادة ذريعة الى الوقوع فى أعراض الناس والحاصل أن المحدود بسبب كونه قذف غيره اما أن يكون قذفه بلفظ الشهادة مثل أن يشهد على إنسان بالزنا أو بغير لفظ الشهادة مثل من قال لغيره يازانى فان كان بلفظ الشهادة لم يرد خبره وقبلت روايته لأنه إنما يحدو الحالة هذه لعدم كمال النصاب وعدم كمال نصاب الشهادة ليس من فعل هذا الشاهد المحدود حتى يعاقب برد شهادته وان كان قذفه بغير لفظ الشهادة

كقوله يا زانى ونحوه ردت شهادته حتى يتوب لأن هذا كان بسبب فعله وهو قذفه فعوقب عليه بالحد وسلب منصب الشهادة فاذا تاب قبلت شهادته لقوله تعالى (إلا الذين تابوا) أى فاقبلوا شهادتهم اه وقال الألوسى الصحابة بالمعنى الذى قاله المحدثون والأصوليون وغيرهم فى عدالتهم خلاف فذهب الأكثر من علماء السلف والخلف إلى عدالتهم مطلقا على معنى أنهم ما ماتوا إلا وهم عدول لا على معنى أنه لم يصدر أصلا من أحد منهم مفسق كزنا وشرب خمر ضرورة أنه صدر من بعضهم كما عزما يفسق به وكان أمر الله قدرا مقدورا ثم قال بعد عدة أوراق لا يقال إذا كانت العدالة التى ادعيتموها للصحابة رضى الله تعالى عنهم بذلك المعنى يلزم التوقف فى قبول رواية من وقع منه مفسق إلى أن يعلم أنها بعد التوبة لأنا نقول بعد التزام القول بأنه لا بد أن يتوب ببركة الصحبة التى هى الإكسير الأعظم لا احتمال لكون روايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلها كذبا وافتراء عليه عليه الصلاة والسلام لأن صحة ثبوته تقتضى تلافى ذلك بالإخبار عن أمره فتأمله فإنه دقيق وعليك برعاية حق الصحبة فهو بالرعاية حقيق وما ذاك لو تعلم إلا رعاية لحق الحبيب الأعظم صلى الله عليه وسلم اه من الأجوبة العراقية ثم المحدود حد القذف بأن شهد بالزنا ولم يكمل نصاب الشهادة وحد حد القذف فى قبول روايته خلاف عند الحنفية والظاهر من مذهبهم انها تقبل بعد توبته وفى رواية الحسن بن زياد عن أبى حنيفة انها لا تقبل وان تاب قياساً على الشهادة وهو خلاف الظاهر لقبول رواية أبى بكرة وصاحبيه مع أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب حدهم . وحسان ومسطح مع كونهما محدودين حينما قذفا عائشة رضى الله عنها فبرأها الله وكذبهما لكنهما تابا من هذا الأمر الشنيع اه

وإن كان الراوى (معلوم الفسق لم يقبل خبره سواء كان فسقه بتأويل أو بغير تأويل) لما تقرر أن عدالة الراوى شرط فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق سواء كان عالما أن ما أتى به فسق أو جاهلا أن ما أتى به فسق وهذا يتصور فى المخالفين فى الأصول كالخوارج ونفاة الصفات وكذلك من

شرب النبيذ مثلا معتقداً إباحته أو غير معتقد شيئاً للاجماع ولأن الجهل ليس عذرا والالزم قبول خبر اليهود والنصارى ولأن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق متنافيان ولأن الفاسق الجاهل أولى بالحكم وهو عدم القبول من الفاسق العالم بفسقه (وقال بعض المتكلمين يقبل الفاسق بتأويل إذا كان أمينا فى دينه) يحرم الكذب مطلقا على الناس كافة وعلى الله ورسوله خاصة خصوصاً إذا كان يرى الكذب على الله أو رسوله كفراً لأنه من الكبائر وهو يرى أن ارتكاب الكبائر كفر وعلى فرض أن منهم فغايته أن يكون متهما بانه يضع الحديث الموافق لبدعته والكلام فيما هو أعم ولا نسلم مع اعتقاده ذلك أن يضع حديثا ويكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء وافقها أو خالفها لأن المفروض أنه متمسك ببدعته بدليل شرعى وانه مسلم يعتقد أنه لا حجة فى غير كلام الله وكلام رسوله الثابت عنه بطريق التواتر والآحاد الصحيحة ألا ترى إلى مانقله السيوطى فى شرح التقريب من أن الشيخين احتجا بالدعاة فاحتج البخارى بعمران بن حطان وهو من الدعاة واحتجا بعبدالحميد بن عبدالرحمن وكان داعية إلى الإرجاء وفى جمع الجوامع وشرحه ويقبل من أقدم جاهلا على فعل مفسق مظنون كشرب النبيذ أو مقطوع كشرب فى الاصح سواء اعتقد الإباحة أو لم يعتقد شيئاً لعذره بالجهل وقيل لا يقبل لارتكاب المفسق وإن اعتقد الإباحة وقيل يقبل فى المظنون دون المقطوع أما المقدم على المفسق عالما بحرمته فلا يقبل مطلقا اه ولا إجماع على عدم قبول هذا الفاسق وفرق بين الفاسق فى زعم غيره وغير فاسق فى زعم نفسه وبين اليهود والنصارى فان هذا يصلى صلاتنا ويستقبل قبلتنا ويؤمن برسولنا وبكل ماعلم من دينه بالدليل القاطع الواضح وإنما يخالف فى ثبوت صفاته تعالى ينفى زيادتها ويقول إنها عين ذاته وكذلك الخوارج الذين يستحلون قتل المسلمين وأخذ أموالهم وسبى ذراريهم بناء على تأويل وشبهة قويت عندهم فهم فساق عندنا غير فساق عندهم وأما اليهود والنصارى فإنهم يجاهروننا بمخالفتنا فى الإيمان بالله وبرسوله صلى الله عليه وسلم فلا

تقبل روايتهم لأنهم لا يؤمنون على الكذب على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم ومن شرب النبيذ معتقداً حله اجتهادا منه أو تقليدا لمجتهد يقول بالحل لا يفسق ويقبل خبره وهكذا كل شيء اختلف فيه الأئمة ودار الخلاف بين أن يحله فريق ويحرمه فريق فانه لا فسق بفعل شيء من ذلك إلا إذا كان الشارب مجتهدا وكان رأيه الحرمة فشربه مخالفا لرأيه فانه يفسق بخلاف المقلد فانه غير مقيد بمذهب ولو التزم العمل به لأنه من قبيل التزام ما لا يلزم كما هو مفصل فى محله واشتراط العدالة مناف لقبول الفاسق الغير المتأول فى فسقه أما المتأول فهو عدل فى زعمه يحرم الكذب على الله ورسوله صلى الله عليه وسلم وعلى الناس فاشتراط العدالة لا ينافى هذا الفاسق عند القائل بقبول رواته وأما قياس الفاسق الجاهل بفسقه على العالم بفسقه بل أولى فمردود لأن العلة فى الرد هو الفسق الذى يجعل صاحبه جريئاً على الكذب وذلك إنما يكون إذا علم أنه فاسق وأما إذا جهل وكان يعد نفسه فى زعمه عدلا وإنما الذى يحكم بفسقه غيره فهذا الفسق لا يجعله جريئا على الكذب والمانع من قبول الرواية هو الأول دون الثانى (حتى الكافر) الموافق والمراد به من كان من لوازم بدعته انه كافر عندنا وان كان من أهل قبلتنا وفرق بين لزوم الكفر والالتزام فان الملتزم كافر دون من لزمه وهو لا يرى ذلك ولا يعتقد كالبدع الجلية التى لم تكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بحيث لم تكن عذرا شرعا لا دنيا ولا آخرة كفسق الخوارج المبيحة دماء المسلمين وأموالهم وسبى ذراريهم وفى البدعة الجلية القبول عند الأكثر غير محقق الحنفية وهو المختار عند من تلاهم خلافاً للآمدى ومن تبعه والامام مالك ومعظم الحنفية اه ولا تنس التحقيق الذى قدمناه عن سلم الوصول (والدليل على ما قلناه) من أنه لا يقبل مطلقا (قوله عز وجل إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا) وذلك لأن تعليق الحكم وهو التبين بالمشتق وهو فاسق يقتضى أن يكون مبدأ الاشتقاق وهو الفسق هو العلة (ولأنه إذا لم يخرجه التأويل عن كونه كافرا أو فاسقا لم يخرجه عن أن يكون مردود الخبر قال الجلال السيوطى

رحمه الله فى شرح التقريب نقلا عن الحافظ ابن حجر التحقيق انه لا يرد كل مكفر ببدعته لأن كل طائفة تدعى ان مخالفيها مبتدعة وقد تبالغ فى ذلك فتكفرهم فلو أخذ ذلك على الاطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف والمعتمد أن الذى ترد روايته من أنكر أمر متواتراً من الشرع معلوما من الدين بالضرورة أو اعتقد عكسه أما من لم يكن كذلك وانضم إلى ذلك ضبطه لما يرويه مع ورعه وتقواه فلا مانع من قبوله اه وقد علمت ما جعله صاحب جمع الجوامع أصح وفى روض الطالب وشرحه أسنى المطالب فرع تقبل شهادة أهل البدع كمنكر زيادة صفات الله تعالى ومثبت خلق أفعال العباد وجواز رؤيته يوم القيامة لاعتقادهم أنهم مصيبون فى ذلك لما قام عندهم إلا الخطابية لتجويزهم الشهادة لمن صدقوه وإلا منكرى علم الله تعالى بالمعدوم والجزئيات ومنكرى حدوث العالم والبعث والحشر للأجسام فلا تقبل شهادتهم للكفر لإنكارهم ما علم مجىء الرسول به ضرورة لا من قال بخلق القرآن أو نفى الرؤية وما ورد من كفرهم مؤول بكفران النعمة لا الخروج عن الملة بدليل أنهم لم يلحقوا بالكفار فى الإرث والأنكحة ووجوب قتلهم وقتالهم فلو قال الخطابى فى شهادته رأيت أو سمعت قبلت وتقبل شهادة من يسب الصحابة والسلف لأنه يقول اعتقاداً لا عداوة وعنادا فلا نكفر متأولا بما له وجه محتمل نعم قاذف عائشة رضى الله عنها كافر فلا تقبل شهادته لأنه كذب الله تعالى فى أنها محصنة قال الله تعالى (إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات) الآية وقذف سائر المحصنات يوجب رد الشهادة فقذفها أولى اه والرواية كالشهادة إلا أنها تخالفها فى مسائل مذكورة فى محلها واعلم أن المجهول على أقسام الأول مجهول العدالة ظاهرا وباطنا مع كونه معروف العين برواية عدلين عنه وهذا لا يقبل عند الجماهير وقيل يقبل مطلقاً وقيل ان كان من روى عنه فيهم من لا يروى عن غير عدل قبل وإلا فلا والثانى المستور هو ما ذكره المصنف بقوله (فصل فاذا كان مجهول الحال) يعنى أنه معلوم العدالة ظاهرا مجهولها باطنا مع كونه معلوم العين برواية اثنين عنه يعنى أن الشخص

إذا علمنا بلوغه وإسلامه وجهلنا عدالته باطنا يعنى ما فى نفس الأمر وهى التى ترجع إلى أقوال المزكين وهذا حكمه انه (لم يقبل خبره حتى تثبت عدالته وقال أصحاب أبى حنيفة رحمه الله يقبل) هذا القول غير ظاهر الرواية عن الامام وظاهر الرواية لا يقبل فأبو حنيفة مع الجمهور قال فى جمع الجوامع وشرحه تفريعا على شرط العدالة فلا يقبل المجهول باطنا وهو المستور، لانتفاء تحقق الشرط خلافا لأبى حنيفة وابن فورك وسليم أى الرازى فى قولهم بقبوله اكتفاء بظن حصول الشرط فانه يظن من عدالته فى الظاهر عدالته فى الباطن وقال إمام الحرمين يوقف عن القبول والرد إلى أن يظهر حاله بالبحث قال ويجب الانكفاف عما يثبت حاله بالأصل إذا روى هو التحريم فيه إلى الظهور لحاله احتياطا وقال فى التحرير وشرحه التحبير مجهول الحال وهو المستور غير مقبول وعن أبى حنيفة فى غير الظاهر من الرواية قبول مالم يرده السلف وجه هذه الرواية ظهور العدالة بالتزامه الاسلام اه وقال فى مسلم الثبوت وشرحه مجهول الحال من العدالة والفسق وهو المستور فى الاصطلاح غير مقبول عند الجمهور وروى عن أبى حنيفة فى غير رواية الظاهر قبوله واختاره ابن حبان نقل عنه فى الحاشية قال ابن الصلاح يشبه أن يكون العمل فى كثير من كتب الحديث المشهورة بهذا الرأى والأصل أن الفسق مانع من القبول بالاتفاق كالكفر فلا بد من ظن عدمه فإن اليقين متعسر لكن اختلف فى أن الأصل العدالة فتظن مالم يطرأ ضدها (والأصل الفسق فلا تظن العدالة ولك أن تقول العدالة شرط اتفاقا لكن اختلف فى أن أيهما أصل ثم إن المعتبر فى حجية الخبر ظن قوى فلا يكتفى بالظن الضعيف فإنه لايغنى من الحق شيئاً ألا ترى أنه قد يحصل الظن بخبر الفاسق إذا جرب مراراً عدم الكذب لكن لا يقبل قوله شهادة ورواية فكذا ظن العدالة من الأصالة لايكفى ههنا كيف وقبول الخبر من الدين ولا بد فيه من الاحتياط فمعنى ظاهر الرواية هو هذا لا ما ذكروه اه وبهذا تعلم أن ظاهر مذهب الحنفية عدم قبول رواية المستور كغيرهم وان ماجعله بعضهم قول

أبي حنيفة إنما هو رواية عنه على خلاف ظاهر المذهب اه والثالث مجهول العين كأن يقال فيه عن رجل وهذا قد لا يقبله بعض من يقبل من مجهول العدالة ورده هو الصحيح الذى عليه أكثر العلماء من أهل الحديث وغيرهم وقيل يقبل مطلقا وهو قول من لا يشترط فى الراوى مزيدا على الاسلام وقيل إن تفرد بالرواية عنه من لا يروى إلا عن عدل كابن مهدى ويحيى بن سعيد واكتفينا فى التعديل بواحد قيل وإلا فلا والرابع من عرفت عدالته وعينه وجهل اسمه ونسبه وهذا القسم احتج به وفى الصحيحين من ذلك كثير كقولهم ابن فلان أو ولد فلان وقد جزم بذلك الخطيب فى الكفاية ونقله عن القاضى أبى بكر الباقلانى وعلله بأن الجهل باسمه لا يخل بالعلم بعدالته كذا يؤخذ من التدريب وشرحه (والدليل على ماقلناه) من أن مجهول الحال لا يقبل خبره حتى تثبت عدالته ان كل خبر لم يقبل من الفاسق لم يقبل من مجهول العدالة كالشهادة) لانتفاء تحقق الشرط (فصل ويجب البحث عن العدالة الباطنية) وهى مافى نفس الأمر وهى التى ترجع إلى أقوال المزكين (كما يجب ذلك فى الشهادة ومن أصحابنا من قال يكفى السؤال عن العدالة فى الظاهر فان مبناه أى الإخبار (على الظاهر وحسن الظن) بالراوى ولأن رواية الأخبار تكون عند من يتعذر عليه معرفة العدالة فى الباطن فاقتصر على معرفة ذلك فى الظاهر بخلاف الشهادة فإنها تكون عند الحكام فلا يتعذر عليهم ذلك (ولهذا يجوز قبوله) أى المروى (من العبد) ولأنه قد ثبت بالاجماع الظاهر جواز رجوع العامى فى الفتوى إلى من رآه منتصبا للفتوى ورأى المسلمين يأخذون عنه وهذا كاف للعامى لأن العامة ما زالوا على ذلك ولم ينكر عليهم أحد ذلك لمخالف الإجماع وأيضا ظهر من طلبة العلم أنهم يسألون عن العارف بالفن فاذا سمعوا به رحلوا اليه وأخذوا عنه من أول المجالسة قبل طول الخبرة وربما طالت المجالسة وحصلت الخبرة فيما بعد وربما تعجلت الفرقة قبل المعرفة ومع استمرار وقوع هذا فى جميع أقطار الاسلام لم نعلم أحدا من العلماء قال لمن فارقه قبل الخبرة انه لا يجوز ذلك الأخذ عنى حتى تطول

المجالسة وتحصل الخبرة والمقصود أن العمل بهذا كثير فى قديم الزمان وحديثه فإذا عمل به طالب العلم لم ينسب إلى الشذوذ ان قيل كيف يستنبط من هذا إجماع مع ظهور الخلاف قلنا يستنبط منه إجماع على عدم النكير على من استجاز ذلك لا على أن الكل من العلماء قائلون به (فصل فأما إذا اشترك رجلان فى الاسم والنسب وأحدهما عدل والآخر فاسق فروى خبر عن هذا الاسم لم يقبل حتى يعلم أنه عن العدل (فصل ويثبت التعديل والجرح والخبر بواحد) لأن العدد لم يشترط فى قبول الخبر فلم يشترط فى جرح راويه وتعديله لأن التزكية بمنزلة الحكم وهو أيضاً لا يشترط فيه العدد (ومن أصحابنا من قال لا يثبت إلا من نفسين كتزكية الشهود والأول أصح لأن الخبر يقبل من واحد فكذلك تزكية الخبر) قال شيخ الإسلام ولو قيل يفصل بين ما إذا كانت التزكية مستندة من المزكى إلى اجتهاده أو إلى النقل عن غيره لكان متجها لأنه إن كان الأول فلا يشترط العدد أصلا لأنه بمنزلة الحكم وإن كان الثانى فيجرى فيه الخلاف ويتبين أيضاً أنه لا يشترط العدد لأن أصل النقل لا يشترط فيه فكذا ما تفرع منه انتهى وليس لهذا التفصيل الذى ذكره فائدة إلا نفى الخلاف فى القسم وشمل الواحد العبد والمرأة (فصل ولا يقبل التعديل إلا ممن يعرف شروط العدالة وما يفسق به الإنسان) قدمنا أنه يشترط فى الجارح والمعدل العلم والتقوى والورع والصدق والتجنب عن التعصب ومعرفة أسباب الجرح والتزكية ومن ليس كذلك لا يقبل منه الجرح ولا التزكية وجوز الجرح والتعديل صيانة للشريعة وذبا عنها قال تعالى (ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا) وقال صلى الله عليه وسلم إن عبدالله رجل صالح وفى الجرح بئس أخو العشيرة وقال حتى متى ترعوون عن ذكر الفاجر اه فكونه تحذره الناس وتكلم فى الرجال جمع من الصحابة والتابعين ويجب على المتكلم التثبت فيه فقد أخطأ غير واحد من الأئمة بجرحهم لبعض بما لا يجرح قال ابن دقيق العيد أعراض المسلمين حفرة من حفر النيران وقف على شفيرها طائفتان من الناس المحدثون والحكام وقال أيضا والوجوه التى تدخل الآفة منها خمسة الهوى والغرض وهو شرها وهو فى

تاريخ المتأخرين كثير الثانى المخالفة فى العقائد الثالث الاختلاف بين المتصوفة وأهل علم الظاهر الرابع الكلام بسبب الجهل بمراتب العلوم وأكثر ذلك فى المتأخرين لاشتغالهم بعلوم الأوائل وفيها الحق كالحساب والهندسة والطب والباطل كالطبيعى وكثير من الإلهى وأحكام النجوم الخامس الأخذ بالتوهم مع عدم الورع وقد عقد ابن عبدالبر فى كتاب العلم بابالكلام الأقران المتعاصرين فى بعضهم ورأى أن أهل العلم لايقبل جرحهم إلا ببيان واضح (لأنا لو قبلنا ممن لا يعرف لم نأمن أن نسهد بعدالة من هو فاسق أو فسق من هو عدل) فصل ويكفى فى التعديل أن يقول هو عدل) على الصحيح المشهور لأن أسبابه كثيرة فيثقل ويشق ذكرها لأن ذلك يحوج المعدل إلى أن يقول لم يفعل كذا لم يرتكب كذا فعل كذا وكذا فيعدد جميع مايفسق بفعله أو بتركه وذلك شاق جدا (ومن أصحابنا من قال يحتاج أن يقول هو عدل على ولى ومن الناس من قال لابد من ذكر ماصار به عدلا) لاحتمال أن يبادر إلى التعديل عملا بالظاهر (والدليل على أنه يكفى قوله هو عدل أن قوله عدل يجمع أنه عدل عليه وله ولا يحتاج إلى الزيادة عليه والدليل على انه لايحتاج إلى ذكر مايصير به عدلا انا لانقبل إلا قول من نعرف فيه شروط العدالة فلا يحتاج إلى بيان شروط العدالة) ومقتضى هذا أن يكتفى بقول العدل فى الجرح من غير بيان السبب اكتفاء بعلمه فيه ولكنه يقال إنه لابد من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما يجرح به بخلاف العدالة فانها سبب واحد لااختلاف فيه والأصل فى مراتب الفاظ التزكية اصطلاح المزكى والاشهر بين أهل الحديث وأن أرفعها فى التعديل حجة وثقة وحافظ وضابط هذه الثلاثة توثيق للعدل فانها ليست منبئة عن العدالة فقط بل هى منبئة عنها وعن أمور أخرى لابد من علمها بوجه آخر ثم تليها ثلاثة ألفاظ مأمون صدوق لابأس به ثم تليها صالح شيخ حسن الحديث صويلح (فصل ولا يقبل الجرح إلا مفسرا لأنه يحصل بامر واحد ولا يشق ذكره وذلك لأن العدالة بمنزلة وجود مجموع تفتقر إلى اجتماع أجزاء وشرائط يتعذر ضبطها أو يتعسر والجرح بمنزلة عدم له يكفى

فيه انتفاء شيء من الأجزاء ولان الناس يختلفون فى أسباب الجرح فيطلق أحدهم الجرح بناء على ما اعتقده جرحا وليس بجرح فى نفس الأمر فلا بد من بيان سببه لينظر هل هو قادح أولا قال ابن الصلاح وهذا ظاهر مقرر فى الفقه وأصوله وذكر الخطيب أنه مذهب الائمة من حفاظ الحديث كالشيخين ولذا احتج البخارى بجماعة سبق من غيره الجرح لهم كعكرمة وعمرو بن مرزوق واحتج مسلم بسويد بن سعيد وجماعه اشتهر فيهم الطعن وهكذا فعل ابو داود وذلك دال على أنهم ذهبوا إلى أن الجرح لايثبت إلا إذا فسر سببه ويدل على ذلك أيضا انه ربما استفسر الجارح فذكر ماليس بجرح وقد عقد الخطيب لذلك بابا روى فيه عن محمد بن محمد المداينى قال قيل لشعبة لم تركت حديث فلان قال رأيته يركض على برذون فتركت حديثه ولذا قال المصنف (فاما إذا قال هو ضعيف أو فاسق لم يقبل) قال ابن الصلاح فى مقدمته بعد أن صحح عدم قبول الجرح المبهم باطلاقه لقائل أن يقول إنما يعتمد الناس فى جرح رواتهم ورد حديثهم على الكتب التى صنفها أئمة الحديث فى الجرح أو فى الجرح والتعديل وقلما يتعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان ضعيف وفلان ليس بشيء ونحو ذلك أو حديث ضعيف أو حديث غير ثابت أو نحو ذلك فاشتراط بيان السبب يفضى إلى تعطيل ذلك وسد باب الجرح فى الأغلب الأكثر وجوابه أن ذلك وإن لم نعتمده فى إثبات الجرح والحكم به فقد اعتمدناه فى أن توقفنا عن قبول حديث من قالوا فيه مثل ذلك بناء على أن ذلك أوقع عندنا ريبة قوية يوجب مثلها التوقف ثم إن انزاحت عنهم الريبة بالبحث عن حاله قبلنا حديثه ولم نتوقف كالذين احتج بهم صاحبا الصحيحين وغيرهما ممن مسهم مثل هذا الجرح من غيرهم فافهم ذلك فانه مخلص حسن انتهى قلت فاحفظ هذه القاعدة الغريبة على المذهب الصحيح فى باب الجرح المبهم من المذاهب الشهيرة ولا تبادر تقليداً بمن لا يفهم الحديث وأصوله ولا يعرف فروعه إلى تضعيف الحديث وتوهينه لمجرد الأقوال المبهمة والجروح الغير المفسرة الصادرة من نقاد الائمة فى شأن

راويه وإلى الله المشتكى من طريقة أهل عصرنا المخالفة لشريعة الأئمة الذين مضوا قبلنا يبادرون إلى تضعيف القوى وتوهين السوى من غير تأمل وتفكر وتعمل وتبصر تذنيب مفيد لكل لبيب اختار الحافظ ابن حجر فى نخبته وشرحه أن التجريح المجمل المبهم يقبل فى حق من خلا عن التعديل لانه لما خلا من التعديل صار فى حيز المجهول وإعمال قول المجرح أولى من إهماله فى حق مثل هذا المجهول وأما فى حق من وثق وعدل فلا يقبل الجرح المجمل وهذا وان كان مخالفاً لما حققه ابن الصلاح وغيره من عدم قبول الجرح المبهم باطلاقه لكنه تحقيق مستحسن وتدقيق حسن اه من الرفع والتكميل للشيخ عبد الحى اللكنوى (وقال أبو حنيفة رحمة الله عليه إذا قال هو فاسق قبل من غير تفسير)هذا القول لايصح عن أبى حنيفة قال فى كشف الاسرار شرح أصول البزدوى أما الطعن من أئمة الحديث فلا يقبل مجملا أى مبهما بأن يقولوا هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو فلان متروك الحديث أو ذاهب الحديث أو مجروح أو ليس بعدل من غير أن يذكر سبب الطعن وهو مذهب الفقهاء والمحدثين انتهى وفى تحرير الأصول لابن الهمام أكثر الفقهاء منهم الحنفية والمحدثين على أنه لايقبل الجرح إلا مبينا السبب لا التعديل وقيل بقلبه وقيل فيهما وقيل لا فيهما وفى المنار و شرحه فتح الغفار الطعن المبهم من أئمة الحديث بأن يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح أو راويه متروك الحديث أو غير عدل لايجرح الراوى فلا يقبل إلا إذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه وفى شرح مختصر المنار لابن تطلوبغا لايسمع الجرح فى الراوى إلا مفسرا بما هو قادح انتهى (وهذا غير صحيح لأن الناس يختلفون فيما يرد به الخبر فربما اعتقد فى أمر أنه جرح وليس بجرح فوجب بيانه) قد علمت ما هو مذهب أبى حنيفة وفى الرفع والتكميل ايقاظ يجب عليك أن لاتبادر إلى الحكم بجرح الراوى بوجود حكمه من بعض أهل الجرح والتعديل بل يلزم عليك أن تنقح الأمر فإن الأمر ذو خطر وتهويل ولا يحل لك أن تأخذ بقول كل جارح فى أى واد كان وإن كان ذلك الجارح من الأئمة أو من مشهور علماء الأمة فكثيرا

ما يوجد أمر يكون مانعاً من قبول جرحه وحينئذ يحكم برد جرحه وله صور كثيرة لا تخفى على مهرة كتب الشريعة فمنها أن يكون الجارح فى نفسه مجروحاً فحينئذ لا يبادر إلى قبول جرحه وكذا تعديله ما لم يوافقه غيره وهذا كما قال الذهبى فى ميزانه فى ترجمة أبان بن اسحاق المدنى بعدما نقل عن أبى الفتح الأزدى متروك قلت لا يترك فقد وثقه أحمد العجلى وأبو الفتح يسرف فى الجرح وله مصنف كبير إلى الغاية فى المجروحين جمع فأوعى وجرح خلقاً بنفسه لم يسبق أحدا إلى التكلم فيهم وهو متكلم فيه وسأذكره فى المحمدين انتهى ومنها أن يكون الجارح من المتقنين المشددين فإن هناك جمعا من أئمة الجرح والتعديل لهم تشدد فى هذا الباب فيجرحون الراوى بأدنى جرح ويطلقون عليه ما لا ينبغى إطلاقه عند أولى الألباب فمثل هذا الجارح توثيقه معتبر وجرحه لا يعتبر إلا إذا وافقه غيره ممن ينصف ويعتبر فمنهم أبو حاتم والنسائى وابن معين وابن القطان ويحيى القطان وابن حبان وغيرهم فإنهم معروفون بالإسراف فى الجرح والتعنت فيه فليتثبت العاقل فى الرواة الذين تفردوا بجرحهم وليفكر فيهم وفى الرفع والتكميل أيضاً واعلم أن هناك جمعاً من المحدثين لهم تعنت فى جرح الأحاديث بجرح رواته فيبادرون إلى الحكم بوضع الحديث أو ضعفه بوجود قدح ولو يسيرا فى راويه أو لمخالفته لحديث آخر منهم ابن الجوزى مؤلف كتاب الموضوعات والعلل المتناهية فى الأحاديث الواهية وعمر بن بدر الموصلى مؤلف رسالة الموضوعات ملخصة من موضوعات ابن الجوزى والراضى الصغانى اللغوى له رسالتان فى الموضوعات والجوزقانى مؤلف كتاب الاباطيل والشيخ ابن تيمية الحرانى مؤلف منهاج السنة والمجد اللغوى مؤلف القاموس وسفر السعادة وغيرهما فكم من حديث قوى حكموا عليه بالضعف أو الوضع وكم من حديث ضعيف بضعف يسير حكموا عليه بقوة الجرح فالواجب على العالم أن لا يبادر إلى قبول أقوالهم بدون تنقيح أحكامهم ومن قلدهم من دون الانتقاء ضل وأوقع العوام فى الإفساد اه (فإن عدله) أى الراوى للحديث (واحد وجرحه

آخر) جرحاً مفسراً فان الجرح المبهم غير مقبول مطلقا على المذهب الصحيح
فلا يمكن أن يعارض التعديل وإن كان مبهما (قدم الجرح على التعديل)
ولو كان المعدلون أكثر وهذا نقله الخطيب عن جمهور العلماء وصححه ابن
الصلاح والامام فخر الدين الرازي والآمدي وغيرهما من الأصوليين (لأن
مع شاهد الجرح زيادة علم فقدم على المزكي) ولأن الجارح مصدق العدل
فيما أخبر به عن ظاهر حاله إلا أنه يخبر عن أمر باطن خفي عن المعدل وقيل
ان كان عدد المعدلين أكثر قدم التعديل حكاه الخطيب في الكفاية وصاحب
المحصول لأن كثرة المعدلين تقوى حالهم وقلة الجارحين تضعف خبرهم قال
الخطيب وهذا خطأ ممن توهمه لأن المعدلين وإن كثروا ليسوا يخبرون عن
عدم ما أخبر به الجارحون ولو أخبروا بذلك لكانت شهادة باطلة على نفي
وقيل انه يتعارض الجرح والتعديل فلا يترجح أحدهما إلا بمرجح حكاه
ابن الحاجب كذا فصله العراقي في شرح الفيته والسيوطي في التدريب والحاصل
أنه إذا وجد في شأن راو تعديل وجرح مبهمان قدم التعديل وكذا ان وجد
الجرح مبهما والتعديل مفسرا قدم التعديل وتقديم الجرح على التعديل إنما
هو إذا كان مفسرا سواء كان التعديل مبهما أو مفسرا (فائدة) قد يقدم
التعديل على الجرح المفسر لوجوه عارضة تقتضي ذلك وقدمنا أن قاعدة
الجرح مقدمة على التعديل ليست على إطلاقها بل الصواب أن من ثبتت
امامته وعدالته وكثر مادحوه وندر جارحوه وكانت هناك قرينة دالة على
سبب جرحه من تعصب مذهبي أو غيره لم يلتفت إلى جرحه ولهذا لم يقبل
جرح بعضهم في الامام أبي حنيفة وشيخه حماد بن أبي سليمان وصاحبيه
محمد وأبي يوسف وغيرهم من أهل الكوفة بأنهم كانوا من المرجئة واعلم أن
أبا حنيفة يرى أن العمل ليس بركن أصلي من الايمان بحيث إذا أخل المؤمن
بعمل يزول منه الايمان كما يرى أن الايمان هو العقد الجازم بحيث لا يحتمل
النقيض ومثل هذا الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان وبه نطق الحديث أن
تؤمن بالله الحديث أخرجه مسلم وإرجاء العمل من أن يكون ركنا من أركان

الايمان الأصلية هو السنة وأما الارجاء الذى هو بدعة فهو قول من يقول لاتضر مع الايمان معصية وأبو حنيفة وأصحابه أبرياء من هذا القول وكان فى زمن أبى حنيفة وبعده أناس صالحون يعتقدون أن الايمان قول وعمل ويزيد وينقص ويرمون بالإرجاء من يرى أن الإيمان هو العقد مع أنه الحق الصراح بالنظر إلى حجج الشرع قال الله تعالى ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقال النبي صلى الله عليه وسلم الايمان بالله وملائكته الحديث أخرجه وعليه جمهور أهل السنة وهؤلاء الصالحون باعتقادهم ذلك أصبحوا على موافقة المعتزلة والخوارج حتما ان كانوا يعدون خلاف اعتقادهم هذا بدعة وضلالة لأن الاخلال بعمل من الأعمال وهو ركن يكون إخلالا بالإيمان فيكون من أخل به خارجاً من الايمان اما داخلا فى الكفر كما يقوله الخوارج وإما غير داخل فيه بل فى منزلة بين المنزلتين الكفر والايمان كما هو مذهب المعتزلة وهم من أشد الناس تبرؤا من هذين الفريقين فاذا تبرءوا مما كان عليه أبو حنيفة وأصحابه وباقى أئمة هذا الشأن يبقى كلامهم متهافتا غير مفهوم وأما إذا عدوا العمل من كمال الإيمان فقط فلا يبقى وجه للتنابز لكن تشددهم هذا التشدد يدل على أنهم لا يعدون العمل من كمال الايمان فحسب بل يعدونه ركناً أصلياً ونتيجة ذلك كما ترى ولولا مذهب أبى حنيفة وأصحابه فى هذه المسألة للزم تكفير جماهير المسلمين غير المعصومين لإخلالهم بعمل من الأعمال فى وقت من الأوقات وفى ذلك الطامة الكبرى اه ملتقطاً من تأنيب الخطيب من قوله واعلم (فصل فإن روى عن المجهول عدل) ففيه ثلاثة أقوال أحدها أنه (لم يكن ذلك تعديلا) وثانيها ما ذكره بقوله (وقال بعض أصحابنا إن ذلك تعديل) إذ الظاهر أنه لايروى إلاعن عدل وإلا كان تلبيساً لما فيها من الإيقاع فى العمل بما لا يجوز العمل به لأن العدل إذا روى حديثاً فقد وجب على المكلفين العمل به والتلبيس خلاف مقتضى العدالة وهذا عزاه ابن الصلاح إلى بعض المحدثين وبعض الشافعية (والدليل على فساد ذلك هو أن نجد العدول يروون عن المدلسين والكذابين ولهذا قال الشعبي أخبرنى الحارث الأعور

وكان والله كذاباً فلم يكن فى الرواية عنه دليل على التعديل) وكثيرا من يروى
عمن يروى ولا يفكر عمن يروى ولا نسلم أنها لو لم تكن تعديلا لكانت
تلبيساً وإنما يلزم ذلك لو وجب العمل بمجردها على السامع وليس كذلك
إذ غاية روايته عنه أن يقول سمعته يقول كذا وهو ليس بموجب العمل
عليه بل يجب على السامع إذا أراد العمل الكشف عن حال المروى عنه فإن
ظهرت عدالته عمل به وإلا فلا فإذا لم يكشف وعمل كان هو المقصر فى حق
نفسه وهذا عزاه ابن الصلاح إلى أكثر العلماء من المحدثين وغيرهم وذكر
أنه الصحيح والقول الثالث بين من علم أنه لا يروى إلا عن عدل فهو تعديل
وإلا يلزم خلاف ما عهد عليه من العادة وهو خلاف الأصل أو لا يعلم ذلك
من عادته فلا يكون تعديلا لأن العادة جارية بأن الإنسان يروى عمن
لو سئل عن عدالته لتوقف فيها وهذا التفصيل هو الأعدل كما هو ظاهر من
وجهه ولذا اختاره الأصوليون كالآمدى وابن الحاجب وغيرهما وعمل
العالم وفتياه على وفق حديث رواه ليس حكما منه بصحته ولا بتعديل رواته
لإمكان أن يكون ذلك احتياطا منه أو لدليل آخر وافق ذلك الخبر وصحح
الآمدى وغيره من الأصوليين أنه حكم بذلك وقال إمام الحرمين إن لم
يكن فى مسالك الاحتياط وفى التدريب مما لا يدل على صحة الحديث أيضاً
موافقة الإجماع له على الأصح لجواز أن يكون المستند غيره وقيل يدل اه
(فصل فأما إذا عمل العدل بخبره وصرح بأنه عمل فهو تعديل لأنه لا يجوز
أن يعمل به إلا وقد قبله وإن عمل بموجب خبره ولم يسمع منه أنه عمل
بالخبر لم يكن ذلك تعديلا) والحاصل أن العدالة تعرف بأمور منها الشهرة
والتواتر كعدالة الأئمة الأربعة والأوزاعى وعبد الله بن المبارك وسائر الأئمة
كأصحاب أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وغيرهم من الأئمة لأنها فوق
التزكية ومنها التزكية وهى اخبار من عرفت عدالته بالعدالة والأصل فى مراتبها
اصطلاح المزكى ومن معرفات العدالة حكم الحاكم العدل الشارط للعدالة فى
الحكم بشهادة الشاهد وعمل المجتهد العدل الشارط للعدالة فى قبول رواية

الراوى وهذا إذا لم يكن لمن حكم أو عدل مستند آخر ولا يكون هو ثالث الشهود أو الرواة ومن المعرفات سكوت السلف عن الطعن فيه عند اشتهار روايته لأنهم لا يسكتون بمقتضى عدالتهم على منكر والعمل بخبر المطعون منكر لكن هذا عند الاستطاعة فإن قبله بعض السلف ورده بعض فخلاف وذهب كثير من أهل الحديث الى الرد وذهب الحنفية إلى القبول وألفاظ الجرح أسوؤها كذاب وضاع دجال ثم بعدها ساقط ذاهب متروك ثم بعدها ردوا حديثه مطروح ليس بشيء وهذه لاحجة فيها فى نفسها ولاتقوية أى لايتقوى غيرها بها ولا تقوى بغيرها ثم بعد ذلك ضعيف منكر الحديث واه ثم بعدها فيه مقال ليس بمرضى لين ويصلح هذا للاعتبار والمتابعات والاعتبار فى اصطلاحهم تتبع الأسانيد ليظهر للحديث ما يوافقه لفظاً أو معنى من ذلك الصحابى الراوى أو غيره من الصحابة وهذا الموافق متابع له إن كان منه وشاهد له إن كان من غيره وقد يطلقان مترادفين فيكون كل منهما متابعاً له وشاهدا له وإنما صلح هذا للاعتبار دون الأول لان المراتب الأولى تدل على الفسق والفاسق لايصلح حجة ولا مقويا ولايصير بتقوية غيره حجة بحال بخلاف هذه الاخيرة فإنها لا تدل على الفسق انتهى من سلم الوصول (باب القول فى حقيقة الرواية وما يتصل به) (والاختيار فى الرواية أن يروى الخبر بلفظه لقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله أمرأ سمع مقالتى فوعاها ثم أداها كما سمع رب حامل فقه إلى من هو أفقه) هذا الحديث قد روى بألفاظ مختلفة ففى الجامع الصغير نضر الله امرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره فرب مبلغ أوعى من سامع (حم ت حب) عن ابن مسعود نضر الله امرأ سمع منا حديثا حتى يبلغه غيره فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه (ت) والضياء عن زيد بن ثابت قال الترمذى صحيح وقال ابن حجر فى تخريج المختصر حديث زيد بن ثابت هذا صحيح خرجه أحمد وأبو داود وابن حبان وابن أبى حاتم وأبو نعيم والطيالسى وفى الباب عن معاذ بن جبل وأبى الدرداء وأنس وغيرهم قال العراقى روى مشددا ومخففا

ومعناه ألبسه النضرة وخلوص اللون يعني جمله الله وزينه وقوله إلى من هو أفقه منه فيه دلالة على كراهة اختصار الحديث لمن ليس بمتناه في الفقه لأن فعله يقطع طريق الاستنباط على من بعده ممن هو أفقه منه وقوله رب حامل فقه ليس بفقيه بين به أن راوي الحديث ليس من شرطه الفقه وإنما شرطه الحفظ وأما الفهم والتدبر فعلى الفقيه (فان أراد الرواية بالمعنى نظرت فان كان ممن لايعرف معنى الحديث لم يجز له) أن يرويه إلا بلفظه (لأنه لا يؤمن أن يغير معنى الحديث وان كان ممن لايعرف معنى الحديث نظرت فان كان ذلك) يعني الرواية بالمعنى (في خبر محتمل) فان كان اللفظ مشتركا أو مجملا أومشكلا (لم يجز أن يروى بالمعنى لأنه ربما نقل بلفظ لا يؤدي مراد الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يجوز أن يتصرف فيه وإن كان خبرا ظاهرا) مفسرا فأقام لفظا آخر مقامه بأن قال قعد مكان جلس على رأس الركعتين في صلاة الظهر (ففيه وجهان من أصحابنا من لايجوز الرواية بالمعنى مطلقا سواء كان في خبر محتمل أوغير محتمل وذلك قوله عليه الصلاة والسلام فاداها كما سمعها يقتضي أن يكون اللفظ المؤدى كاللفظ المسموع عملا بكاف التشبيه والمسموع في الحقيقة إنما هو اللفظ وسماع المعنى تبع له والتشبيه وقع بالمسموع فلا يشبه حينئذ إلا المسموع أما المعنى فلا وذلك يقتضي أنه عليه الصلاة والسلام أوجب مثل ما سمعه لا خلافه وهو المطلوب ولأن قوله رب مبلغ أوعى من سامع يمنع من روايته بالمعنى لأنه إذا رواه بالمعنى فقد أزال عن موضعه معرفة ما فيه ولأن النبي صلى الله عليه وسلم مخصوص بكمال الفصاحة والبلاغة كما روى أنه قال أنا أفصح العرب ولا فخر وروى عنه أنه قال أوتيت خمساً لم يؤتهن أحد قبلي وذكر منها جوامع الكلم وإذا كان الأمر كذلك فلا شك في النقل إلى لفظ آخر احتمال الاختلال في المعنى فيجب الاقتصار على اللفظ المنصوص ولهذا الطريق لايجوز نقل القرآن بالمعنى فكذا هذا و(لأنه ربما كان التعبد باللفظ كتكبيرة الصلاة والثاني أنه يجوز) روايته بالمعنى (وهو الاظهر لأنه يؤدي معناه فقام مقامه) لأن الصحابة كانوا ينقلون الواقعة الواحدة بألفاظ مختلفة ولأنهم

ما كانوا يكتبون الأحاديث ولا يكررون عليها بل يروونها بعد أزمان طويلة على حسب الحاجة وذلك موجب لنسيان اللفظ قطعا وهذا هو الذى تشهد به أحوال الصحابة والسلف (ولهذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا أصبت المعنى فلا بأس) ورد فى المسئلة حديث مرفوع رواه ابن منده فى معرفة الصحابة والطبرانى فى الكبير من حديث عبد الله بن سليمان ابن أكيتمة الليثى قال قلت يا رسول الله إنى اسمع منك الحديث لا استطيع أن أؤديه كما أسمع منك يزيد حرفا أو ينقص حرفا فقال إذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا وأصبتم المعنى فلا بأس وقد رواه وأيضا الخطيب عن يعقوب بن عبد الله بن سليمان الليثى عن أبيه عن جده أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا بآبائنا وأمهاتنا إنا نسمع منك ولا نقدر على تأديته كما سمعنا منك الحديث والحديث على ما رواه ابن منده والطبرانى مرسل لأن عبدالله ابن سليمان تابعى وذلك غير ضار على الصحيح قال الحسن البصرى حين ذكر ذلك له لولا هذا ماحدثنا فلذلك كان الحسن البصرى وابراهيم النخعى والشعبى يأتون بالحديث على المعانى وكذا عمرو بن دينار يحدث بالحديث على المعنى وقال وكيع إن لم يكن المعنى واسعا فقد هلك الناس اه أما إذا وقع التفاوت بين اللفظين المسموع والمروى ولو بوجه فلا يجوز ولا يقبل عندنا ولكن هذا لا يتأتى وقوعه من العدل الفقيه أصلا لأن الرواية بما يغير المعنى ولو بوجه كذب على النبي صلى الله عليه وسلم وهو من الكبائر يبعد كل البعد وقوعه من العدل الفقيه ونحن إنما جوزنا للعارف بمدلولات الألفاظ ومواقع الكلام أن يأتى بلفظ بدل آخر مساوله فى المراد منه وفهمه لأن المقصود المعنى واللفظ آلة فاتحاد معنى اللفظين هو المعتبر وهو الفائدة العظمى فى النقل فلا يضر التفاوت فى الفصاحة إذا تقرر هذا تعلم أنه يتعين على طالب الحديث ومثله القرآن بالأولى أن يتعلم من النحو واللغة مايسلم به من اللحن والتحريف قال حماد بن سلمة مثل الذى يطلب الحديث ولا يعرف النحو مثل الحمار عليه مخلاة ولا شعير فيها وروى الخليلى فى الارشاد عن عبد الرحمن عن أبيه قال

جاء عبد العزيز الدراوردى فى جماعة إلى أبى ليعرضوا عليه كتابا فقرأ لهم الدراوردى وكان ردىء اللسان فيلحن فقال أبى ويحك يا دراوردى أنت كنت إلى إصلاح لسانك قبل النظر فى هذا الشأن أحوج منك إلى غير ذلك وينبغى لمن يريد الفقه فى الحديث والكتاب العزيز أن يقدم على ذلك تعلم العلوم العربية وعلم أصول الحديث وأصول الفقه حتى ينكشف له اعجاز بلاغة القرآن ومدارك الأئمة المستنبطين للأحكام كما أن من أراد فهم دقائق علم الكلام يحتاج لاتقان علوم ثلاثة المنطق وآداب البحث والحكمة حتى يكون فى تقرير الأدلة ورد الشبهة على بصيرة من الحق وهذه العلوم الثلاثة يحتاج اليها من يريد التفقه فى الكتاب والسنة لأن كل ما فى كتب الكلام من أدلة العقائد ورد الشبه مأخوذ من الكتاب والسنة والتخالف فى العبارة والترتيب فقط كما يظهر ذلك للمطلع المحقق المتحقق وكذلك من أراد النظر فى الفقه ليكون فقيها يحتاج لتقديم علم الأصول إن أراد فهم دقائقه فمن نظر فى شىء من هذه العلوم الأربعة بدون معرفة وسائلها ركب فيها متن عمياء وخبط فيها خبط عشواء ولكن الهمم تقاصرت والعزائم تقاعست والرغبة فى طلب العلم للعلم قد انعدمت والرغبة فى طلب الدنيا وحطامها قد توفرت وقويت نسأل الله اللطف والعافية وأن يصلح أحوال العلماء والطلبة فانهم إن لم يتداركوا أمرهم ذهب الدين والدنيا من أيديهم وحق لهم أن يقولوا إن نرفع دنيانا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقى ولا ما نرفع قال إمام الحرمين فى البرهان إنا على قطع نعلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقصد أن تمتثل أوامره وكان لا يبغى من ألفاظه غير ذلك والذى يوضح ما قلنا أنه صلى الله عليه وسلم كان مبعوثا للعرب والعجم ولا يتأتى إيصال أوامره إلى معظم خليقة الله تعالى إلا بالترجمة ومن أحاط مواقع الكلام عرف أن احلال اللفظ فى لغة محل ألفاظ أقرب إلى الاقتصار نقل المعنى من لغة إلى لغة فان استدل من منع ذلك بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها فأداها كما سمعها قلنا هذا أولا من أخبار الآحاد ونحن نحاول الخوض فى القطعيات وقد قال

بعض المحققين من أدى المعنى على وجهه فقد وعى وأدى انتهى من سلم الوصول

(فصل والأولى أن يروى الحديث بتمامه فإن روى البعض وترك البعض لم يجز ذلك على قول من يقول إن نقل الحديث بالمعنى لايجوز) لأن حذف بعض الحديث ورواية بعضه ربما أحدث خللا فيه والمختصر لايشعر قال عقبة لابن المبارك علمت أن حماد بن سلمة كان يريد أن يختصر الحديث فيقلب معناه فقال لى أو فطنت له وروى يعقوب بن شيبة عن مالك أنه كان لايرى أن يختصر الحديث إذا كان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال أشهب سألت مالكا عن الأحاديث يقدم فيها ويؤخر والمعنى واحد قال أما إن كان من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنى أكره ذلك وأكره أن يزاد فيها وينقص بها وما كان من قول غير رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا أرى بذلك بأسا إذا كان وكان عبدالملك بن عمير وغيره لايجيزون أن يحذف منه حرف واحد فان كان لشك فهو سائغ كان مالك يفعله كثيرا (أما على قول من قال إن ذلك) وهو الرواية بالمعنى (جائز فقد اختلفوا فى هذا فانهم من قال إن كان قد نقل ذلك هو أو غيره بتمامه مدة جاز أن ينقل البعض) ويترك البعض (وإن لم يكن قد نقل ذلك هو أو غيره لم يجز)ومحل جواز روايته مختصراً ما إذا كان الراوى رفيع المنزلة مشهوراً بالضبط والإتقان بحيث لايظن به زيادة مالم يسمعه أو نقصان ماسمعه بخلاف من ليس كذلك قال الخطيب إن من روى حديثا على التمام وخاف إن رواه مرة أخرى على النقصان أن يتهم بأنه زاد فى أول مرة مالم يكن سمعه أو أنه نسى فى الثانى باقى الحديث لقلة ضبطه وكثرة غلطه فواجب عليه أن ينفى هذه المظنة عن نفسه وقال سليم الرازى أن من روى بعض الخبر ثم أراد أن ينقل تمامه وكان من يتهم بأنه زاد فى حديثه كان ذلك عذراً له فى ترك الزيادة وكتمانها قال ابن الصلاح من هذا حاله فليس له من الابتداء أن يروى الحديث غير تام إذا كان قد تعين عليه أداء تمامه لأنه إذا رواه أولا ناقصا أخرج باقيه عن حيز الاحتجاج به ودار بين أن لايرويه أصلا فيضيعه رأسا وبين أن يرويه متهما فتضيع

ثمرته لسقوط الحجة فيه (ومنهم من قال إن كان) الحديث المروى (بعضه يتعلق ببعض) تعلقا لفظيا كالتقييد بالاستثناء والشرط والغاية والصفة أو معنويا كالخاص بالنسبة إلى العام والمقيد بالنسبة إلى المطلق والمبين بالنسبة إلى المجمل والناسخ بالنسبة إلى المنسوخ (لم يجز) أن يروى البعض ويترك البعض لما فيه من الخلل (فان كان الخبر يشتمل على حكمين لا يتعلق أحدهما بالآخر جاز نقل أحد الحكمين وترك الآخر وهو الصحيح) قال فى توجيه النظر الصحيح الذى ذهب اليه الجمهور والمحققون من أصحاب الحديث والفقه والأصول التفصيل وجواز ذلك من العارف إذا كان ماتركه غير متعلق بما رواه بحيث لايختل البيان ولا تختلف الدلالة بتركه سواء جوزنا الرواية بالمعنى أم لا وسواء رواه قبل تاما أم لا هذا إن ارتفعت منزلته عن التهمة فأما من رواه تاما ثم خاف إن رواه ناقصا أن يتهم بزيادة أولا أو نسيان لغفلة وقلة ضبط ثانيا فلا يجوز له النقصان ثانيا ولا ابتداء إن كان قد تعين عليه أداؤه وأما تقطيع المصنفين الحديث الواحد فى الأبواب فهو بالجواز أولى بل يبعد طرد الخلاف فيه وقد استمر عمل الأئمة الحفاظ الجلة من المحدثين وغيرهم من أصناف العلماء انتهى قال الكيا الطبرى وهذا التفصيل هو المختار قال الماوردى والروياني لا يجوز إلا بشرط أن يكون الباقى مستقلا بمفهوم الحكم كقوله فى ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فيجوز للراوى أن يقتصر على رواية إحدى الجملتين وإن كان الباقى لا يفهم معناه لا يجوز (ومن الناس من قال لا يجوز بكل حال) أى سواء نقل ذلك هو أو غيره بتمامه أو لا وسواء تعلق بعضه ببعض أو لا (والدليل على الصحيح هو أنه إذا تعلق بعضه ببعض كان فى ترك بعضه تغرير لأنه ربما عمل بظاهره فيخل بشرط من شروط الحكم وإذا لم يتعلق بعضه ببعض فهو كالخبرين يجوز نقل أحدهما دون الآخر) فصل (وينبغى لمن لا يحفظ الحديث أن يرويه من الكتاب) فان الضبط قسمان ضبط صدر وهو أن يحفظ ماسمعه بحيث يتمكن من استحضاره متى شاء وضبط كتاب وهو صيانته عنده منذ سمع إلى أن يؤدى منه ولا يدفعه إلى من يمكن أن يغير

فيه ومحل هذا فى كتاب لم يشتهر ولم يضبط أما ما كان كذلك كالبخارى ومسلم فلا يشترط فيه صيانة ماسمع فيه حتى يؤدى منه بل الشرط أن يروى من أصل شيخه أو فرع مقابل عليه أو فرع مقـــابل على الفرع قال بعض الأفاضل والظاهر أن التقييد بشيخه فى مثل ماذكر ليس بلازم لضبط تلك الكتب فى ذاتها فالمدار على كون النسخة مصححة على أى شيخ أو مقابلة بأى فرع (فان كان يحفظ فالأولى أن يرويه من كتاب لأنه أحوط فإن رواه من حفظه جاز وأما إذا لم يحفظ وعنده كتاب وفيه سماعه بخطه) أو خط من يثق به والكتاب مصون بحيث يغلب على الظن سلامته من التغيير وتسكن اليه النفس (وهو يذكر أنه سمع) جملته (جاز ان يرويه إن لم يذكر كل حديث فيه وإن لم يذكر أنه سمع هذا الخبر) يعنى أنه عنده كتاب فيه سماعه بخطه وهو لايذكر أنه سمعه فهذا مقابل لقوله وهو يذكر أنه سمع (فهل يجوز أن يرويه فيه وجهان أحدهما يجوز وعليه يدل قوله) أى الإمام الشافعى رحمه الله (فى الرسالة) قال الإمام الشافعى رحمه الله تعالى فى الرسالة فى باب تثبيت خبر الحجة بخبر الخاصة حتى يجتمع أمور. منها أن يكون من حدث به ثقة فى دينه معروفاً بالصدق فى حديثه عاقلا بما يحدث به عالما بما يحيل معانى الحديث من اللفظ وأن يكون ممن يؤدى الحديث بحروفه كما سمعه لايحدث به على المعنى لأنه إذا حدث به على المعنى وهو غير عالم بما يحيل بمعناه ولم يدر لعله يحيل الحلال إلى الحرام والحرام إلى الحلال وإذا أداه بحروفه فلم يبق وجه يخاف فيه إحالته الحديث حافظا إن حدث من حفظه حافظا لكتابه إن حدث من كتابه إذا أشرك أهل الحفظ وافق حديثهم بريئا من أن يكون مدلسا يحدث عمن لقى مالم يسمع منه ويحدث عن النبى صلى الله عليه وسلم بما يحدث الثقات خلافه ويكون هكذا من فوقه ممن حدثه حتى ينتهى بالحديث موصولا إلى النبى صلى الله عليه وسلم أو إلى من انتهى به اليه دونه لأن كل واحد منهم مثبت لمن حدثه ومثبت على من حدث عنه فلا يستغنى فى كل واحد منهم عما وصفت ومن كثر غلطه من المحدثين ولم يكن له أصل كتاب صحيح لم يقبل

حديثه اه فقوله حافظا لكتابه ان حدث من كتاب يشير إلى أن مجرد حفظه لكتابه من أن يغير أو يبدل فيه كاف فى صحة التحديث منه سواء ذكر سماعه له أم لا. وكذا قول ومن كثر غلطه من المحدثين ولم يكن له أصل كتاب صحيح لم يقبل حديثه يفيد ذلك بطريق المفهوم وهو أنه إذا كان له أصل كتاب صحيح وكثر غلطه يقبل تحديثه منه سواء ذكر سماعه له أولا (والثانى لايجوز) أن يرويه إذا لم يذكر سماعه (وهو الصحيح لأنه لايأمن أن يكون قد زود على خطه فلا تجوز الرواية بالشك) هذا خلاف مافى التقريب وشرحه قال فى التقريب وشرحه وإذا وجد سماعه فى كتابه ولا يذكره فعن أبى حنيفة وبعض الشافعية لايجوز له روايته حتى يتذكر ومذهب الشافعى وأكثر أصحابه وأبى يوسف ومحمد جوازها وهو الصحيح لعمل العلماء به سلفا وخلفا وباب الرواية على التوسعة وشرطه أن يكون السماع بخطه أو بخط من يثق به والكتاب مصون بحيث يغلب على الظن سلامته من التغيير وتسكن اليه نفسه وان لم يذكر أحاديثه حديثا حديثا فان شك فيه لم يجز الاعتماد عليه وكذا إن لم يكن الكتاب بخط ثقه بلا خلاف وعبر فى الروضة والمنهاج كأصليهما عن الشرط بقوله محفوظ عنده فاشعر بعدم الاكتفاء بظن سلامته من التغيير وتعقبه البلقينى فى التصحيح بأن المعتمد عند العلماء قديما وحديثا العمل بما يوجد من السماع والاجازة مكتوباً فى الطباق التى يغلب على الظن صحتها وإن لم يتذكر السماع ولم تكن الطبقة محفوظة عنده انتهى وهذا هو الموافق لما هنا وقد مشى عليه صاحب الحاوى الصغير فقال ويروى بخط المحفوظ ولم تكن الطبقة محفوظة عنده اه (فائدة) اختلف العلماء فيمن نقل حديثاً من كتاب من الكتب المشهورة وليس له به سند بطريق من الطرق هل يسوغ له أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فالجمهور على جوازه وضعفه قوم كما هو ظاهر كلام العراقى وصريح كلام الحافظ الاشبيلى قال ابن برهان ذهب الفقهاء كافة إلى أنه لايتوقف العمل بالحديث على سماعه بل إذا صحت عنده النسخة من الصحيحين مثلا جاز له العمل بها وإن لم يسمعها وحكى

الاسناد أبو اسحاق الاسفراينى الاجماع على جواز النقل من الكتب المعتمدة ولا يشترط اتصال السند إلى مصنفيها وذلك شامل لكتب الحديث والفقه وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام فى جواب سؤال كتبه إليه محمد بن عبدالحميد وأما الاعتماد على كتب الفقه الصحيحة الموثوق بها فقد اتفق العلماء فى هذا العصر على جواز الاعتماد عليها والاستناد اليها لأن الثقة قد حصلت بها كما تحصل بالرواية ولذلك اعتمد الناس على الكتب المشهورة فى النحو واللغة والطب وسائر العلوم لحصول الثقة بها وبعد التدليس ومن اعتقد أن الناس قد اتفقوا على الخطأ فى ذلك فهو أولى بالخطأ منهم ولولا جواز الاعتماد على ذلك لتعطل كثير من المصالح المتعلقة بها وقد رجع الشارع إلى قول الأطباء فى صور وليست كتبهم مأخوذة فى الاصل إلا عن قوم كفار ولكن لما بعد التدليس فيها اعتمد فى اللغة على أشعار العرب لبعد التدلس انتهى قال الزركشى وكتب الحديث أولى بذلك من كتب الفقه وغيرها لاعتنائهم بضبط النسخ وتحريرها فمن قال إن شرط التخريج من كتاب يتوقف على اتصال السند اليه فقد خرق الاجماع وغاية المخرج أن ينقل الحديث من أصل موثوق بصحته وينسبه إلى من رواه ويتكلم على علته وغريبه وفقهه قال وليس الناقل للاجماع مشهورا بالعلم مثل اشتهار هؤلاء الأئمة قال بل مضى الشافعى فى الرسالة على أنه يجوز أن يحدث بالخبر وإن لم يعلم أنه سمعه فليت شعرى أى إجماع بعد ذلك انتهى (فصل فاما إذا روى) ثقة (عن شيخ) ثقة حديثا (ثم نسى الشيخ الحديث) بأن قال لا أعرفه ولا أذكره أو نحوه مما يقتضى جواز نسيانه (لم يسقط الحديث) وهو حجة يعمل بها وهو مذهب مالك والشافعى وأحمد فى أصح الروايتين عنه وعليه الاكثر من المحدثين استدلالا بقصة سهيل بن أبى صالح فانه روى عن عبدالعزيز بن محمد الدراوردى عن ربيعة بن أبى عبدالرحمن عن سهيل بن ابى صالح عن أبيه عن أبى هريرة انه صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين قال تلقيت سهيلا وسألته عن هذا الحديث فقال ما أعرفه قال إن ربيعة أخبرنى به عنك قال فإن كان ربيعة

أخبرك به عنى فحدث به عن ربيعة عنى وصار بعد ذلك يقول حدثنى ربيعة عنى عن أبى أخرجه أبو عوانة فى صحيحه وغيره (وقال الكرخى من أصحاب أبى حنيفة رحمه الله) وأبو زيد الدبوسى وشمس الأئمة السرخسى (يسقط الحديث) ولا يكون حجة وهو رواية عن الإمام أحمد (وهذا غير صحيح لأن الراوى عنه ثقة ويجوز أن يكون الشيخ قد نسى فلا تسقط رواية صحيحة فى الظاهر فإن قيل ان كان الراوى معرضا للسهو والنسيان فالفرع أيضا كذلك فينبغى أن يسقط أجيب بأن الراوى ليس بناف لوقوعه بل غير ذاكر والفرع جازم مثبت فقدم عليه قال ابن الصلاح وقد روى كثير من الأكابر أحاديث نسوها بعد ماحدثوا بها وكان أحدهم يقول حدثنى فلان عنى عن فلان بكذا وصنف فى ذلك الخطيب أخبار من حدث ونسى وكذلك الدارقطنى والمانعون لوجوب العمل بهذا الحديث قالوا بأن ماذكرتم يدل على وقوع الرواية مع عدم تذكر الأصل لكن الكلام والنزاع فى وجوب العمل بذلك الحديث لافى الوقوع وغاية مايفيده الوقوع جواز أن يقول الأصل بعد النسيان حدثنى الفرع عنى وهو لايستلزم وجوب العمل به فإن ربيعة لم ينقل ذلك على طريق إسناد الحديث وتصحيح روايته وإنما كان يقوله على طريق حكاية الواقعة بزعمه ولا دلالة لهذا على وجوب العمل به ولو سلم استلزامه له فرأى سهيل كرأى غيره فلا يكون رأيه حجة على غيره ولو سلم كون رأيه حجة على غيره فعلى الجازم فقط لاعموم الناس والحجة لمن رد مثل هذا الخبر ما روى عن عمار بن ياسر أنه قال لعمر رضى الله عنهما وكان لايرى التيمم للجنب إما تذكر إذ كنا فى ابل يعنى ابل الصدقة وفى بعض الروايات فى سرية فاجتنبت فتمعكت فى التراب أى تمرغت فصليت فذكرت ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فقال إنما يكفيك أن تضرب بيديك الأرض ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر رأسه ولم يقبل روايته مع عدالته إذ كان عمر ناسيا إذ لايظن بعمار الكذب ولا بعمر عدم

القبول مع الذكر ومما يشهد لذلك ما فى السنن فقال يا عمار اتق الله فقال يا أمير المؤمنين إن شئت والله لا أذكره أبدا فقال كلا والله لنولينك من ذلك ما توليت وأما الجواب بأن عمارا لم يكن راويا لهذا الحديث عن أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه فعدم التذكر ليس عن الأصل فليس من الباب كما فى البيع فضعيف لأن نسيان غير المروى عنه الحادثة المشتركة إذا منع قبول الرواية وأوقع الشك فى الاتصال فنسيان المروى عنه أولى أن يمنع لأن إيجاب الريبة فيه أشد فافهم واعلم أن الحنفية لم يعملوا بحديث الشاهد واليمين لوجوه الأول معارضته لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فأوجب شهادة رجلين عند وجودهما وعند عدمهما أوجب شهادة رجل وامرأتين وحيث نقل إلى ما ليس بمعهود فى مجالس الحكم دل على عدم قبول شهادة الشاهد الواحد مع اليمين فإن حضور النساء لايعهد فى مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما أوجب حضورهما على أن النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال الثانى ماقال المرجانى فى خزانة الحواشى على التوضيح إن الحديث وإن كان فى صحيح مسلم عن ابن عباس مرفوعا أنه عليه الصلاة والسلام قضى بشاهد ويمين لكنه مما انتقدعليه قال الترمذى فى كبيره سألت محمداً عن هذا الحديث فقال إن عمرو بن دينار لم يسمعه من ابن عباس وفى الكشف طعن فيه يحي بن معين وابراهيم النخعى والزهرى حتى قال الزهرى أول من أفرد الإقامة معاوية وأول من قضى بشاهد ويمين معاوية والثالث معارضته للسنة المشهورة وهى قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعى واليمين على من أنكر هذا لفظ البيهقى ولفظ الصحيحين واليمين على المدعى فجعل جنس الأيمان على المنكر أو على المدعى عليه إذ لاعهدة ثمة وليس وراء الجنس شيء فلا يكون بعض الأيمان فى جانب المدعى وتمام الكلام عليه فى شرح التقرير والتحبير لابن أمير حاج فى الجزء الثالث

صحيفه ٣٢٢ (فأما إذا جحد الشيخ الحديث وكذب الراوى عنه) بأن قال ماورويته أو كذب على ونحوه (سقط الحديث لأنه قطع بالجحود فتعارض روايته وجحود الشيخ فسقطا ولا يكون هذا التكذيب قدحا فى الرواية عنه) ولا يثبت جرحه (لأنه كما يكذبه الشيخ فهو أيضاً يكذب الشيخ) وهذا موافق لما فى مسلم الثبوت وشرحه قال فى مسلم الثبوت وشرحه إذا كذب الأصل الفرع سقط الحديث اتفاقا لانتفاء صدقهما معا فيه ولابد فى الاتصال من صدقهما وهما على عدالتهما » اه وذلك لأن الظاهر من حالهما عدم تعمد الكذب اعتقادا بل ظنا منه ماسمع من غيره السماع منه غلطا أو وهما من الآخر لما سمع أنه لم يسمع فالكذب الذى وقع من أحدهما من غير عمد وهو لايضر العدالة ثم تعديل كل بدلا ومعا وبعبارة أخرى إن عدالتهما كانت ثابتة من قبل وفى هذا الكذب احتمال أن واحدا منهما تعمد فيه فيفسق أو وقع له الوهم فلا يفسق واحد منهما بالشك اه لكن صاحب جمع الجوامع خالف ماذكره المصنف وصاحب مسلم الثبوت فقال المختار وفاقا للسمعانى أن تكذيب الأصل الفرع لايسقط المروى ومن ثم لو اجتمعا فى شهادة لم ترد وإن شك أو ظن والفرع جازم فأولى بالقبول وعليه الأكثر قال العلامة الشربينى وجه هذا المختار أن الفرع عدل ضابط إلى آخر شروطه وقد تقدم أنه يجب العمل بخبره والوجوب لا يسقط بالاحتمال والأصل وإن كان عدلا أيضاً الخ لكنه كذب عدلا وتكذيب العدل خلاف الظاهر فإن قلت يلزم أن يكون الأصل كاذباً وهو أيضاً عدل فيكون خلاف الظاهر قلت لا بل هو الظاهر لأنه كذب فى التكذيب للفرع العدل وقد عرفت أنه خلاف الظاهر فيكون كذب الأصل هو الظاهر إلا أنه لعدالته يحمل على النسيان فتدبره ولذلك قال الجلال فلا يكون واحد منهما بتكذيبه الآخر مجروحاً اه قال العلامة الشربينى أما الفرع فلما عرفت من أن كذبه خلاف الظاهر وأما الأصل فلأن كذبه وإن كان هو الظاهر لكن تعمده خلاف الظاهر لعدالته

فترجح احتمال النسيان فلا يكون كل منهما مجروحاً اهـ ووافقه القاضى زكريا فى لب الأصول والحاصل أن الانكار نوعان إنكار مكذب بالحكم بالنفى بأن يقول كذبت على أو ما رويت لك هذا فالجمهور على أن هذا الحديث يسقط للعلم بكذب أحدهما لا على اليقين وذلك قادح فى قبول الحديث ولا يعرف أحد ذهب إلى قبوله وإنما جوز ذلك أبو المظفر السمعانى وتابعه ابن السبكى بل نقل الشيخ سراج الهندى وقوام الدين الكاكى الاجماع على عدم اعتباره إلا أنه خلاف ما حكاه القاضى أبو زيد الدبوسى وشمس الأئمة السرخسى وفخر الاسلام فانهم حكوه أنه مذهب الجمهور لا تبطل عدالتهما لأن الثابت لا يزول بالشك والثانى إنكار متوقف بأنه شك فى روايته بأن قال لا أذكر أنى رويت هذا الحديث أو لا أعرفه وهذا الأكثر قالوا إنه حجة ولا يسقط الحديث خلافا للكرخى وجماعة من الحنفية كالقاضى أبى زيد وللإمام أحمد روايتان ونسب القبول إلى الامام محمد بن الحسن والمنع لأبى يوسف تخريجاً اهـ (فصل فإذا قرأ الشيخ الحديث عليك) من حفظه أو من كتاب وأنت تسمعه (جاز أن تقول سمعته وحدثنى وأخبرنى وقرأ على) أو أخبرنا أو حدثنا (سواء قال إروه عنى أو لم يقل) وهذا وإن قصد الراوى إسماعه إما خاصة أو كان فى جمع قصد الراوى إسماعهم وإن لم يقصد الشيخ اسماعه لا فى جمع ولا فى وحدة فليس له أن يقول إلا سمعته يحدث عن فلان (وإن أملى) الشيخ (عليك) الحديث وأنت تكتب (جاز جميع ما ذكرناه) من سمعته وحدثنى وأخبرنى وقرأ على (ويجوز أن تقول أملى على لأن جميع ذلك صدق (وأما إذا قرأت عليه الحديث) من حفظ أو كتاب أو قرأ غيرك عليه وأنت تسمع (وهو ساكت يسمع) ويسميها أكثر المحدثين عرضا من حيث إن القارىء يعرض على الشيخ مايقرؤه كما يعرض القرآن على المقرىء لكن قال شيخ الإسلام ابن حجر فى شرح البخارى بين القراءة والعرض عموم وخصوص لأن الطالب إذا قرأ كان أعم من العرض وغيره ولا يقع العرض إلا بالقراءة لأن العرض عبارة عما يعرض به الطالب

أصل شيخه معه أو مع غيره بحضرته فهو أخص من القراءة انتهى وشرط الامام أحمد فى القارىء أن يكون ممن يعرف ويفهم وشرط امام الحرمين فى الشيخ أن يكون بحيث لو فرض من القارىء تحريف أو تصحيف لرده وإلا فلا يصح التحمل بها وهى أى الرواية بالقراءة بشرطها رواية صحيحة بلا خلاف فى جميع ذلك إلا ما حكى عن بعض من لا يعتد به واختلفوا فى مساواتها للسماع من لفظ الشيخ فى المرتبة ورجحانه عليها ورجحانها عليه على ثلاثة مذاهب فحكى الأول وهو المساواة عن مالك وأصحابه وأشياخه من علماء المدينة ومعظم علماء الحجاز والكوفة والبخارى وغيرهم وحكى الثانى وهو ترجيح السماع عن جمهور أهل المشرق وهو الصحيح وحكى الثالث وهو ترجيحها عليه عن أبى حنيفة وابن أبى ذئب وحكاه الدارقطنى أيضا عن الليث بن سعد وشعبة وابن لهيعة ويحى بن سعيد ويحى بن عبد الله بن بكير والعباس بن الوليد وغيرهم والأحوط والأجود فى الرواية بها أن يقول قرأت على فلان إن قرأ بنفسه أو قرىء عليه وأنا أسمع ثم يلى ذلك عبارات السماع مقيدة بالقراءة لا مطلقة كحدثنا بقراءتى عليه أو قراءة عليه وأنا أسمع أو أخبرنا بقراءتى أو قراءة عليه وأنا أسمع أو أنبأنا أو نبأنا أو قال لنا كذلك واعلم أن أبا حنيفة إنما رجح العرض على قراءة الشيخ على التلميذ إذا كانت قراءة الشيخ من كتاب أما لو حدث الشيخ من حفظه فإنه يترجح التحديث من حفظه على قراءة القارىء و(لم يجز أن تقول فيه سمعت ولا حدثنى ولا أخبرنى ومن الناس من قال يجوز ذلك وهذا خطأ لأنه لم يوجد شىء من ذلك) قال فى التقريب وشرحه ومنع اطلاق حدثنا أو أخبرنا هنا عبد الله بن المبارك ويحى بن يحى التميمى وأحمد بن حنبل والنسائى وغيرهم قال الخطيب وهو مذهب خلق كثير من أصحاب الحديث وجوزهما طائفة قيل إنه مذهب الزهرى ومالك بن أنس وسفيان ابن عيينة ويحى بن سعيد القطان والنجارى وجماعات من المحدثين ومعظم الحجازيين والكوفيين كالثورى وأبى حنيفة وصاحبيه والنضر بن شميل ويزيد بن هارون وأبى عاصم ووهب بن جرير وثعلب والطحاوى وألف

فيه جزءا وأبى نعيم الأصبهانى وحكاه عياض عن الأكثرين وهو رواية عن أحمد ومنهم من أجاز فيما سمعت أيضاً وروى عن مالك والسفيانين والصحيح انه لايجوز وممن صححه أحمد بن صالح والقاضى أبو بكر الباقلانى وغيرهما انتهى (فان قال له) الشيخ بعد الفراغ من القراءة (هو كما قرأت على فاقرأ به) أو الأمر كما قرىء على اوقال التلميذ هل سمعت فقال نعم (جاز أن يقول أخبرنى ولا يقول حدثنى لأن الإخبار يستعمل فى ما يتضمن الاعلام) بكتاب أو رسول أو مشافهة (والحديث لايستعمل إلا فيما سمع مشافهة) قال فى التقريب وشرحه التدريب ومنعت طائفة إطلاق حدثنا وأجازت إطلاق أخبرنا وهو مذهب الشافعى وأصحابه ومسلم بن الحجاج وجمهور أهل الشرق وقيل إنه مذهب أكثر المحدثين عزاه لهم محمد بن الحسن التميمى فى كتاب الانصاف قال فان أخبرنا علم يقوم مقام قائله أنا قرأته عليه لا أنه لفظ به إلى وروى عن ابن جريج والأوزاعى وابن وهب وروى عن النسائى أيضا وصار الفرق بينهما هو الشائع الغالب على أهل الحديث وهو اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين ، والاحتجاج له من حيث اللغة فيه عناء وتكلف انتهى (فأما إذا أجازه) الشيخ بأن قال له أجزتك أن تحدث بمروياتى قال القسطلانى فى المنهج الإجازة مشتقة من الجواز وهو التعدى فكأنه عدى روايته حتى أوصلها للراوى وقال أبو الحسين أحمد بن فارس اللغوى الإجازة فى كلام العرب مأخوذة من جواز الماء الذى تسقاه الماشية والحرث يقال منه استجزته فأجازنى إذا سقاك ماء لماشيتك وأرضك كذلك طالب العلم يستجيز العالم أن يسأله أن يجيزه علمه فيجيزه إياه قال ابن الصلاح فعلى هذا يجوز أن يقال أجزت فلاناً مروياتى ومسموعاتى متعدياً بغير حرف جر من غير حاجة إلى ذكر لفظ الرواية اه قالوا إنما تستحسن الاجازة إذا علم المجيز ما يجيزه وكان المجاز له من أهل العلم أيضاً لأنها توسيع وترخيص يتأهل له أهل العلم لمسيس حاجتهم إليها واشترطه بعضهم فى صحتها فبالغ وحكى عن مالك وقال ابن عبد البر الصحيح انها لاتجوز إلا لماهر بالصناعة فى شىء معين

لا يشكل إسناده وينبغى للمجيز كتابة أن يتلفظ بالإجازة أيضاً فان اقتصر على الكتابة مع قصد الاجازة صحت اه وقد اختلف السلف فى جواز الرواية والعمل بالإجازة فمنهم من أجاز ذلك وهو الصحيح قاله الجمهور من الطوائف أهل الحديث وغيرهم وادعى أبو الوليد الباجى وعياض الاجماع عليها وأبطلها جماعات من المحدثين كشعبة قال لو جازت الاجازة لبطلت الرحلة وابراهيم الحربى وأبى نصر الوائلى وأبى الشيخ الأصبهانى والفقهاء كالقاضى حسين والماوردى وأبى بكر الخجندى الشافعى وأبى طاهر الدباسى الحنفى وعنهم أن من قال لغيره أجزت لك أن تروى عنى مالم تسمع فكأنه قال أجزت لك أن تكذب على لأن الشرع لا يبيح الكذب وهو إحدى الروايتين عن الشافعى وحكاه الآمدى عن أبى حنيفة ونقله القاضى عبد الوهاب عن مالك وقال ابن حزم إنها بدعة غير جائزة وقيل إن كان المجيز والمجاز عالمين بالكتاب جاز وإلا فلا واختاره أبو بكر الرازى من الحنفية وقد اختلف فى ألفاظ الأداء لمن تحمل بالإجازة والمناولة فجوز الزهرى ومالك وغيرهما كالحسن إطلاق حدثنا وأخبرنا فى الرواية بالمناولة وهو مقتضى قول من جعلها سماعا وحكى عن ابن نعيم الاصبهانى وغيره جواز إطلاق حدثنا وأخبرنا فى الإجازة المجردة أيضا والصحيح الذى عليه الجمهور وأهل التحرى والورع المنع من إطلاق ذلك وتخصيصها بعبارة مشعرة بها تبين الواقع كحدثنا إجازة أو مناولة وإجازة وأخبرنا إجازة أو مناولة وإجازة وإذنا ولذا قال المصنف لم يجز أن يقول حدثنى ولا أخبرنى ويجوز أن يقول أجازنى أو أخبرنى إجازة ويجب العمل به وقال بعض أهل الظاهر ومتابعوهم (لا يجب العمل به) أى بالمروى بها كالمرسل مع جواز التحديث بها (وهذا خطأ لأن القصد أن يثبت ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم فلا فرق بين النطق وبين مايقوم مقامه) وليس فيها ما يقدح فى اتصال المنقول بها وفى الثقة به وعن الأوزاعى عكس ذلك وهو العمل بها دون التحديث قال ابن الصلاح وفى الاحتجاج لتجويزها غموض ويتجه أن يقال إذا جاز له أن يروى عنه جميع

مروياته فقد أخبره بها جملة فهو كما أخبره بها تفصيلا وإخباره بها غير متوقف على التصريح قطعاً كما فى القراءة وإنما الغرض حصول الإفهام والفهم وذلك حاصل بالإجازة المفهمة قال الخطيب فى الكفاية احتج بعض أهل العلم لجوازها بحديث أن النبى صلى الله عليه وسلم كتب سورة براءة فى صحيفة ودفعها لأبى بكر ثم بعث على بن أبى طالب فأخذها منه ولم يقرأها عليه ولا هو أيضاً حتى وصل إلى مكة ففتحها وقرأها على الناس وقد أسند الرامهرمزى عن الشافعى أن الكرابيسى أراد أن يقرأ عليه كتبه فأبى وقال خذ كتب الزعفرانى فانسخها فقد أجزت لك فأخذها إجازة اه وفى جمع الجوامع وشرحه مستند غير الصحابى فى الرواية قراءة الشيخ عليه إملاء وتحديثا من غير إملاء فقراءته عليه فسماعه بقراءة غيره على الشيخ فالمناولة مع الاجازة كأن يدفع له أصل سماعه أو فرعا مقابلا به ويقول له أجزت لك روايته عنى فالاجازة من غير مناولة لخاص فى خاص نحو أجزت لك رواية البخارى فخاص فى عام نحو أجزت لك رواية جميع مسموعاتى فعام فى خاص نحو أجزت لمن أدركنى رواية مسلم فعام فى عام نحو أجزت لمن عاصرنى رواية جميع مروياتى فلفلان ومن يوجد من نسله تبعا له فالمناولة من غير إجازة فالإعلام كأن يقول هذا الكتاب فى مسموعاتى على فلان فالوصية كأن يوصى بكتاب إلى غيره عند سفره أو موته فالوجادة كأن يجد كتابا أوحديثا بخط شيخ معروف اه (وأما إذا كتب إليه رجل) مسموعه أو مقروءه عينه أو بعضه لحاضر أو غائب بخطه أو بإذنه مقرونا ذلك بالإجازة أولا (وعرف خطه) فالمقرون بالإجازة كأجزتك ما كتبت لك أو ما كتبت به إليك ونحوه وهى فى الصحة والقوة كالمناولة المقرونة بالإجازة أما المجردة عن الاجازة فمنع الرواية بها قوم منهم الماوردى فى الحاوى الصغير والآمدى وابن القطان وأجازها كثيرون من المتقدمين والمتأخرين منهم أيوب السختيانى ومنصور والليث بن سعد وابن أبى سبرة ورواه البيهقى فى المدخل عنهم وقال فى الباب آثار كثيرة عن التابعين فمن بعدهم وكتب النبى صلى الله عليه وسلم مشاهدة لقولهم وأجازها غير واحد من الشافعيين منهم أبو المظفر

السمعانى وأصحاب الأصول منهم الرازى وهو الصحيح المشهور بين أهل الحديث ويوجد فى مصنفاتهم كثيرا كتب إلى فلان قال حدثنا فلان والمراد به هذا وهو معمول به عندهم معدود فى الموصول من الحديث دون المنقطع لاشعاره بمعنى الإجازة لا المنقطع وزاد السمعانى فقال هى أقوى من الاجازة قال السيوطى وهو المختار بل وأقوى من أكثر صور المناولة وفى صحيح البخارى فى باب الأيمان والنذور كتب إلى محمد بن بشار وليس فيه بالمكاتبة عن شيوخه غيره وفيه وفى صحيح مسلم أحاديث كثيرة بالمكاتبة فى أثناء السند ثم يكفى فى الرواية بالمكاتبة معرفة خط الكاتب وإن لم تقم البينة عليه ومنهم من شرط البينة عليه لأن الخط يشبه الخط فلا يجوز الاعتماد على ذلك وهو ضعيف قال ابن الصلاح لأن ذلك نادر والظاهر أن خط الانسان لا يشتبه بغيره ولا يقع فيه الالباس وإن كان الكاتب غير الشيخ فلا بد من ثبوت كونه ثقة ثم الصحيح فى الرواية بها ما ذكره المصنف بقوله (جاز أن يقول كتب إلى به فأخبرنى كتابة) أو يقول أخبرنا فلان كتابة أو حدثنا كذلك ولا يجوز إطلاق حدثنا وأخبرنا وجوزه الليث ومنصور وغير واحد من العلماء المحدثين وكبارهم وجوز آخرون أخبرنا دون حدثنا ومن أصحابنا من قال لا يعمل بالخط كما لا يعمل فى الشهادة وهذا غير صحيح لأن الأخبار مبناها على حسن الظن) ومن طرق التحمل الوجادة بكسر الواو مصدر وجد مولد غير مسموع من العرب قال المعافى بن زكريا النهروانى فرع المولدون قولهم وجادة فيما أخذ من العلم من صحيفة من غير سماع ولا اجازة ولا مناولة من تفريق العرب بين مصادر وجدت للتمييز بين المعانى المختلفة قال ابن الصلاح يعنى قولهم وجد ضالته وجدانا ومطلوبه وجودا وفى الغضب موجدة وفى الغنى وجدا وفى الحب وجدا اهـ وصفة التحديث بها أن يقول وجدت أو قرأت بخط فلان أو فى كتابه بخطه حديث فلان ويسوق الإسناد والمتن وقرأت بخط فلان عن فلان وأما العمل بها فنقل عن معظم المحدثين والفقهاء المالكيين وغيرهم أنه لا يجوز عن الشافعى ونظر أصحابه جوازه وقطع بعض من المحققين الشافعية بوجوب العمل بها عند

حصول الثقة به قال النووى وهو الصحيح الذى لا يتجه فى هذه الأزمان غيره وقال ابن الصلاح لو توقف العمل بها على الرواية لانسد باب العمل بالمنقول لتعذر شروطه قال البلقينى واحتج بعضهم للعمل بالوجادة بحديث أى الخلق أعجب إيماناً قالوا الملائكة قال وكيف لايؤمنون وهم عند ربهم قالوا الأنبيـــاء قال وكيف لا يؤمنون وهم يأتيهم الوحى قالوا فنحن قال وكيف لاتؤمنون وأنا بين أظهركم قالوا فمن يارسول الله قال قوم يأتون من بعدكم يجدون صحفاً يؤمنون بما فيها وهو استنباط حسن اه قال الخلال له طرق كثيرة وفى بعضها أولئك أعظم منكم وفى بعضها هؤلاء أفضل أهل الإيمان إيماناً اه قال العراقى وعلى جوازها استقر عملهم أى أهل الحديث قاطبة وصار بعد الخلف إجماعا وأحيى الله بها كثيراً من دواوين الحديث ومسندها مطولها ومختصرها اه (باب فى بيان مايرد به خبر الواحد) (إذا روى الخبر ثقة رد بأمور أحدها أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه لأن الشرع إنما يرد بمجوزات العقول وأما بخلاف العقول فلا) ومن المخالف للعقل ما رواه ابن الجوزى من طريق عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن جده مرفوعا أن سفينة نوح طافت بالبيت سبعاً وصلت عند المقام ركعتين وأسند من طريق محمد بن شجاع البلخى عن حسان بن هلال عن حماد بن سلمة عن أبى المهزم عن أبى هريرة مرفوعا أن الله خلق الفرس فأجراها فعرقت فخلق نفسه منها هذا لا يضعه مسلم والمتهم به محمد بن شجاع كان زائغا فى دينه وفيه أبو المهزم قال شعبة رأيته لو أعطى درهما وضع خمسين حديثاً قال الربيع بن خيثم إن للحديث ضوأ كضوء النهار تعرفه وظلمة كظلمة الليل وقال ابن الجوزى الحديث المنكر يقشعر له جلد الطالب للعلم وينفر منه قلبه فى الغالب قال البلقينى وشاهد هذا أن إنساناً لو خدم إنساناً سنتين وعرف مايحب وما يكره فادعى إنسان أنه كان يكره شيئاً يعلم ذلك أنه يحبه فمجرد سماعه يبادر إلى تكذيبه ونقل الخطيب عن أبى بكر بن الطيب أن من جملة دلائل الوضع أن يكون مخالفا للعقل بحيث لايقبل التأويل ويلتحق به مايدفعه

الحس والمشاهد أو يكون منافيا لدلالة الكتاب القطيعة أوالسنة المتواترة أو الاجماع القطعى أما المعارضة مع إمكان الجمع فلا اه (والثانى أن يخالف نص كتاب كخبر مدعى الرسالة بعد النبى صلى الله عليه وسلم فإنه يخالف قوله تعالى وخاتم النبيين ويخالف أيضا قوله عليه الصلاة والسلام لا نبى بعدى فمثل هذا الخبر مقطوع بكذبه (أو سنة متواترة فيعلم أنه لا أصل له أو منسوخ) ذكر المحدثون أمورا كلية يعرف بها كون الحديث موضوعا ، منها اشتماله على مجازفات فى الوعد والوعيد ، ومنها سماجة الحديث وكونه مما يسخر منه ، ومنها مناقضته لما جاءت به السنة الصريحة ، ومنها أن يكون باطلا فى نفسه فيدل بطلانه على وضعه ومنها أن لا يشبه كلام الأنبياء بل لا يشبه كلام الصحابة ومنها أن يشتمل على تواريخ الأيام المستقبلة ومنها أن يكون بكلام الأطباء أشبه ومنها أن تكون الشواهد الصحيحة على بطلانه ومنها مخالفته لصريح القرآن ومنها أحاديث صلوات الأيام والليالى ومنها اقترانه بقرائن يعلم بها أنه باطل وقد استقصى المصنفون فى الموضوعات إيراد الأمثلة المتوافرة لكل ماذكر فليرجع إليها قال الحافظ فى شرح النخبة الحكم بالوضع إنما هو بطريق الظن الغالب لا القطع إذ قد يصدق الكذوب لكن لأهل العلم بالحديث ملكة قوية يميزون بها ذلك وإنما يقوم بذلك منهم من يكون اطلاعه تاما وذهنه ثاقبا وفهمه قويا ومعرفته بالقرائن الدالة على ذلك متمكنة وقد يعرف الوضع باقرار واضعه انتهى واتفقوا على أنه تحرم روايته مع العلم بوضعه سواء كان فى الأحكام أو القصص والترغيب إلا مبينا وضعه لحديث مسلم عن سمرة بن جندب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حدث عنى بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكذابين رواه الامام أحمد وابن ماجه روى الكذابين على صيغة التثنية والكاذبين (والثالث أن يخالف الاجماع فيستدل به على أنه منسوخ أو لا أصل له) كحديث قتل شارب الخمر فى المرة الرابعة فإنه منسوخ عرف نسخه بالاجماع على ترك العمل به (لأنه لا يجوز أن يكون صحيحا غير منسوخ وتجمع الأمة على خلافه والرابع أن ينفرد

الواحد برواية ما يجب على الكافة علمه فيدل ذلك على أنه لا أصل له لأنه لايجوز أن يكون له أصل وينفرد هو بعلمه من بين الخلق العظيم) وذلك مثل ما نقله الشيعة وسودوا به أوراقهم من قوله صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه أنت الخليفة بعدى وسلموا على على بأمرة المؤمنين وأنه قال هذا خليفتى عليكم وأنه قال له أنت أخى ووصيى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى فمثل هذا تتوفر الدواعى على نقله لتعلقه بأصل من أصول الدين ويجب على الكافة علمه وقد أجمع الصحابة على مبايعة أبى بكر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو صح وثبت ما ذكروه لعلمه الصحابة ولما عدلوا عنه إلى خلافه ولما تركه سيدنا على كرم الله وجهه وبايع أبا بكر مع الصحابة ولا تصل علمه لأئمة الحديث المثابرين على التنقيب كما اتصل بهم كثير مما ضعفوه وكيف يجوز فى العادة أن يصح ما نقلوه آحادا يعلمه من لم يتصف قط برواية حديث ولا صحبة محدث ويخفى على علماء الحديث المهرة الذين أفنوا أعمارهم فى الرحلات مشمرين فى طلبه وفى السعى إلى كل من حسبوا عنده صبابة منه فى كل صوب وأوب هذا الذى زعموه من نص صح آحاداً عند من لم يتصف برواية حديث ولا صحبة محدث وقد خفى على علماء الحديث مما تقضى العادة بأنه افتراء وهراء نعم روى آحادا قوله عليه الصلاة والسلام لعلى رضى الله عنه أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لانبى بعدى وهو فى الصحيحين وهذا اللفظ لمسلم وهو مع أنه لا يكفى فى إثبات المطلوب وهو النص على امامة على لعدم صراحته فى ذلك ومع أنه لا يقاوم اجماع الصحابة على إمامة أبى بكر غير مفيد لمطلوبهم إذ لم يرد بعد المستثنى العموم فى جميع المنازل الكائنة لهرون من موسى عليه وعلى هارون الصلاة والسلام لانتفاء نسب الأخوة الثابتة لهارون فبقى المراد البعض والسياق يبينه وذلك أنه صلى الله عليه وسلم قاله لعلى حين استخلفه عند منصرفه إلى تبوك فقال على رضى الله تعالى عنه اتتركنى فى المتخلفين وفى لفظ فى الصحيح تخلفنى فى النساء والصبيان كأنه استنقص تركه وراءه فقال له عليه الصلاة والسلام ألا ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون

من موسى يعنى حين استخلفه عند توجهه إلى الطور قال له اخلفنى فى قومى وأصلح وهو لا يستلزم كونه أولى بالخلافة العامة من كل معاصريه افتراضا ولا ندبا بل يستلزم كونه أهلا لها فى الجملة وبه نقول قد استخلف عليه الصلاة والسلام فى مرار أخرى غير على رضى الله عنه كابن أم مكتوم ولم يلزم فيه ذلك أى كونه أولى بالخلافة بذلك أى باستخلافه على المدينة فى سفره انتهى (والخامس أن ينفرد) الواحد (برواية ماجرت العادة أن ينقله أهل التواتر فلا يقبل لأنه لايجوز أن ينفرد فى مثل هذا بالرواية) كما لو انفرد واحد بالخبر عن قتل الخطيب على المنبر أو سقوطه عن المنبر بمشهد من أهل المدينة وسكت أهل المدينة عن الإخبار به فإن العادة تقطع بكذب المخبر المنفرد فى مثل هذه فإن سكوت الجمع العظيم عن خبر علموه وكتمانهم ذلك مما تحيله العادة قطعا لاسيما إذا أخبروا بخلافه ثم حدث الخبر بعدهم كالخبر الذى ادعته الرافضة فى امامة أمير المؤمنين فإنه كذب ألبتة ثم إن هؤلاء يقرون أيضا أن أمير المؤمنين على بن أبى طالب أشجع الناس وأن أهل بيته كانوا ناصريه وأن مثل عمار والمقداد وأبى ذر كانوا من ناصريه وكان أبو ذر ذا قبيلة ولم يخف من أمثال أبى جهل حين أظهر الاسلام بين أعينهم وإذا كان هو خائفا مع وجود الناصرين له فأين الأشجعية بل هذا الخوف مناف للشجاعة وثبتت الأشجعية للخلفاء الثلاثة وجلادتهم فقد بان لك بأقوم حجة أن مذهب الشيعية شنيع لايختاره الاسفيه انتهى إلى حد البلادة (فأما إذا ورد) خبر الواحد (مخالفاً للقياس إذا انفرد الواحد برواية ما تعم به البلوى لم يرد وقد حكينا الخلاف فى ذلك فأغنى عن الإعادة) أقول وقد قدمنا ذلك تحقيقا وتمحيصا فلا عود ولا إعادة .

(فصل فأما إذا انفرد) الراوى (بنقل حديث واحد لايرويه غيره لم يرد خبره) قال فى التقريب وشرحه التدريب ، النوع الثالث عشر الشاذ وهو عند الشافعى وجماعة من علماء الحجاز ماروى الثقة مخالفا لرواية الناس لا أن يروى الثقة مالا يروى غيره قال الحافظ أبو يعلى الخليلى والذى عليه حفاظ

الحديث أن الشاذ ما ليس له إلا إسناد واحد يشذ به ثقة أو غيره فما كان منه عن غير ثقة فمتروك لا يقبل وما كان عن ثقة توقف فيه ولا يحتج به فجعل الشاذ مطلق التفرد لا مع اعتبار المخالفة وقال الحاكم هو ما انفرد به ثقة وليس له أصل بمتابع لذلك الثقة قال ويغاير المعلل بأن ذلك وقف على علته الدالة على جهة الوهم فيه والشاذ لم يوقف فيه على علة كذلك فجعل الشاذ تفرد الثقة فهو أخص من قول الخليلي وما ذكره الخليلي والحاكم مشكل فإنه ينتقض بافراد العدل الضابط الحافظ كحديث إنما الأعمال بالنيات فانه حديث تفرد به عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم علقمة عنه ثم محمد بن ابراهيم عن علقمة ثم عنه يحي بن سعيد وكحديث النهى عن بيع الولاء وهبته تفرد به عبد الله بن دينار عن ابن عمر وغير ذلك من أحاديث الأفراد مما أخرج فى كتابى الصحيح كحديث مالك عن الزهرى عن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل مكة وعلى رأسه المغفر تفرد به مالك عن الزهرى فكل هذه مخرجة فى الصحيح مع أنه ليس لها إلا إسناد واحد تفرد به ثقة وقد قال مسلم للزهرى نحو تسعين حرفا يرويه ولا يشاركه فيه أحد بأسانيد جياد وقال ابن الصلاح فهذا الذى ذكرناه وغيره من مذاهب أئمة الحديث يبين لك أنه ليس الأمر فى ذلك على الاطلاق الذى قالاه وحينئذ فالصحيح التفصيل فان كان الثقة بتفرده مخالفا احفظ منه واضبط كان ما انفرد به شاذا مردودا ومقابله يقال له المحفوظ وإن لم يخالف الراوى بتفرده غيره وإنما روى أمرا لم يروه غيره فينظر فى هذا الراوى المنفرد فان كان عدلا حافظا موثوقا بضبطه كان تفرده صحيحا وإن لم يوثق بحفظه ولكن لم يبعد عن درجة الضابط كان ما انفرد به حسنا وإن بعد من ذلك كان شاذا منكرا مردودا والحاصل أن الشاذ المردود هو الفرد المخالف والفرد الذى ليس فى روايه من الثقة والضبط ما يجبر به تفرده وهو بهذا التفسير يجامع المنكر انتهى وبهذا تعلم أن كلام المصنف ليس على اطلاقه (وكذلك إذا انفرد) الثقة (باسناد ما أرسله غيره أو رفع ما وقفه غيره) أو رفعه وأسنده هو فى وقت

وأرسله ووقفه فى وقت آخر فالصحيح عند أهل الحديث والفقه والأصول
أن الحكم لمن وصله أو رفعه سواء كان المخالف له مثله فى الحفظ والاتقان
أو أكثر لأن الرفع والوصل زدياة ثقة وهى مقبولة وقد سئل البخارى عن
حديث لانكاح إلا بولى وهو حديث اختلف فيه على أبى اسحاق السبيعى فرواه
شعبة والثورى عنه عن أبى بردة عن أبى موسى مرسلا ورواه اسرائيل بن
يونس فى آخرين عن جده أبى اسحاق عن بردة عن أبى موسى متصلا فحكم
البخارى لمن وصله وقال الزيادة من الثقة مقبولة هذا مع أن من أرسله شعبة
وسفيان وهما جبلان فى الحفظ والاتقان وقيل لم يحكم البخارى بذلك لمجرد
الزيادة بل لحذاق المحدثين نظر آخر وهو الرجوع فى ذلك إلى القرائن دون
الحكم بحكم مطرد وإنما حكم البخارى لهذا الحديث بالوصل لأن الذى وصله
عن أبى اسحاق سبعة منهم اسرائيل حفيده وهو اثبت فى حديثه لكثرة
ممارسته له ولأن شعبة وسفيان سمعاه منه فى مجلس واحد كذا فى التقريب
والتدريب فان قيل إن الارسال والقطع كالجرح فى الحديث فينبغى أن
يقدما على الاسناد والوصل كما يقدم الجرح على التعديل أجيب بأن تقديم
الجرح لزيادة العلم فيه لالذاته ومزيد العلم فى الاسناد متقدم على غيره (أو بزيادة
لاينقلها غيره) يعنى وانفرد الراوى بزيادة لا ينقلها غيره فانها تقبل مطلقا سواء
غيرت الإعراب أى عارضت المزيد عليه أو لم تغير فان عارضت وتعذر
الجمع يطلب الترجيح وإن لم تعارض أوعارضت ولم يتعذر الجمع قبلت وعمل
بها وهذا هو الذى نقله الخطيب من أن الجمهور من الفقهاء والمحدثين ذهبوا
إلى قبولها مطلقا غيرت الحكم الثابت أولا أوجبت نقضا من أحكام تثبت
بخبر ليست فيه تلك الزيادة أم لا كان ذلك من روا واحد أوكانت الزيادة من
غير من رواه بدونها ونقل فيه اجماع أهل الحديث كما ذكره حيث قال لانجد
خلافا بين أهل الصنعة أن الزيادة من الثقة مقبولة اه فلم يقيده بقيد لكن
قال الشيخ سعد الدين فى صورة ما إذا كان الراوى واحداً والزيادة معارضة
وفى الكتب المشهورة أنه إذا تعذر الجمع بين قبول الزيادة والأصل لم تقبل

وإن لم يتعذر فان تعدد المجلس قبلت وان اتحد فان كانت مرات روايته للزيادة أقل لم تقبل إلا أن يقول سهوت فى تلك المرات وإن لم تكن أقل قبلت ثم ظاهر ماذكره المصنف من قبول الزيادة مطلقا مخالف لما فى جمع الجوامع وشرحه فانه ذكر فيه تفصيلا فقال وزيادة العدل فيما رواه على غيره من العدول مقبولة إن لم يعلم اتحاد المجلس بأن علم تعدده لجواز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم ذكرها فى مجلس وسكت فى آخر أو لم يعلم تعدده ولا اتحاده لأن الغالب فى مثل ذلك التعدد وإلا أى وإن علم اتحاد المجلس فثالثها أى الأقوال الوقف عن قبولها وعدمه والأول القبول لجواز غفلة من زاد عنها والثانى عدمه لجواز خطأ من زاد فيها والرابع إن كان أى غير من زاد لا يغفل بضم الفاء مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل أى الزيادة وإلا قبلت والمختار وفاقا للسمعانى المنع أى منع قبول أن غيره أى غير من زاد لا يغفل أى مثلهم عن مثلها عادة أو كانت تتوفر الدواعى على نقلها وبهذا يزيد القول على الرابع وإن لم يكن الأمر كذلك قبلت فان كان الساكت عنها أى غير الذاكر لها أضبط ممن ذكرها أو صرح بنفى الزيادة على وجه يقبل كان قال ما سمعتها تعارضا أى الخبران فيها بخلاف ما إذا نفاها على وجه لا يقبل بأن محض النفى فقال لم يقلها النبي صلى الله عليه وسلم فانه لا أثر لذلك ولو رواها الراوى مرة وترك أخرى فكراويين رواها أحدهما دون الآخر فان أسندها وتركها إلى مجلسين أو سكت قبلت أو إلى مجلس فقيل تقبل لجواز السهو فى الترك وقيل لا لجواز الخطأ فى الزيادة وقيل بالوقف عنهما ولو غيرت إعراب الباقى تعارضا أى خبر الزيادة وخبر عدمها لاختلاف المعنى حينئذ كما لو روى فى حديث الصحيحين فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من تمر الخ نصف صاع خلافا للبصرى أبى عبد الله فى قوله تقبل الزيادة كما إذا لم تغير الإعراب انتهى (وقال بعض أصحاب الحديث يرد) الاسناد والرفع والحكم لمن أرسله أو وقفه قال الخطيب وهو قول أكثر المحدثين وعن بعضهم الحكم للاكثر وعن بعضهم الحكم للاحفظ وعلى هذا القول لو أرسله

أو وقفه الأحفظ لا يقدح الوصل والرفع فى عدالة رواية وسنده من الحديث غير الذى أرسله وقيل يقدح فيه وصله ما أرسله أو رفعه ما وقفه الحفاظ اه وترد الزيادة فلا تقبل مطلقا لا ممن رواه ناقصا ولا من غيره وقيل تقبل إن زادها غير من رواه ناقصا قال الإمام السخاوى فى اختلاف الثقات فى الوصل والإرسال الظاهر أن محل هذه الأقوال ما لم يظهر ترجيح كما أشار اليه شيخنا وإلا فالحق حسب الاستقراء من صنيع متقدمى الفن كابن مهدى والقطان واحمد والبخارى عدم كون المراد حكما كليا بل ذلك دائر مع الترجيح فتارة يترجح الوصل وتارة الارسال وتارة يترجح عدد الذوات وتارة بالعكس ومن راجع أحكامهم الجزئية تبين له ذلك قال ولشيخنا بيان الفصل لما رجح فيه الارسال على الوصل ومزيد النفع لمعرفة ما رجح فيه الوقف على الرفع اه (وقال أصحاب أبى حنيفة إذا لم ينقل نقل الأصل لم يقبل) عبارة الجمال الأسنوى فى نهاية السول فان كانت الزيادة تغير إعراب الباقى كما إذا روى فى أربعين شاة وروى الآخر نصف شاة فيتعارضان ويقدم الراجح لأن أحدهما يروى ضد ما يرويه الآخر إذ الرفع ضد الجر وإن لم تغير الإعراب قبلت خلافا لأبى حنيفة لأن الراوى عدل ثقة جازم بالرواية فوجب قبولها كما لو انفرد بنقل حديث ثم قال مثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم فى زكاة الفطر على كل حر وعبد ذكر أو أنثى من المسلمين فان التقييد بالمسلمين انفرد به مالك ولذلك لم يشترط أبو حنيفة الاسلام فى العبد المخرج عنه اه وكتب الشيخ بخيت فى حاشيته سلم الوصول على قوله خلافا لأبى حنيفة هذا القول لا تعرفه الحنفية بل جمهور العلماء ومنهم الحنفية على قبول الزيادة فيما إذا كان المسكون يجوز عليهم الذهول مطلقا فعند الجمع أو لم يتعذر فان تعذر وقع التعارض والمصير إلى الترجيح كما يؤخذ من عبارة مسلم الثبوت وهى مأخوذة من عبارة الكمال بن الهمام فى تحريره ومثله فى غيرها من كتب الحنفية ولو كان لهم خلاف فى ذلك لذكروه أو واحد منهم على الأقل وكتب على قوله ولذلك لم يشترط أبو حنيفة الإسلام الخ ما نصه أقول أى لكون زيادة قيد

المسلمين انفرد به مالك وأبو حنيفة لا يقبل هذه الزيادة التى لم تغير الإعراب أى لم تعارض رواية عدم الزيادة فلذلك لم يشترط أبو حنيفة الاسلام فى العبد المخرج عنه وهذا مبين على ما قدمه من أن أبا حنيفة يقول بعدم قبول الزيادة إذا لم تغير الإعراب المراد منه أنها لم تعارض كما أن المراد بقوله غيرت أنها عارضت وتعذر الجمع كما صرح بذلك الكمال فى تحريره وقد علمت أن هذا الذى قاله لا يعرفه الحنفية وإنما لم يشترط أبو حنيفة الاسلام فى العبد المخرج عنه زكاة الفطر لأن الرواية التى اشتملت على الزيادة تجعل السبب كون المخرج رأساً يمونه ويلى عليه بقيد كونه مسلماً والرواية التى ليست فيها الزيادة تجعل السبب كون المخرج رأساً يمونه المخرج ويلى عليه مطلقا مسلما وغير مسلم ومذهب أبى حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد فى الأسباب فعمل بإطلاق المطلق لأن حكمه يشمل المسلم وغير المسلم والمقيد نص على بعض جزئياته وهو المسلم بما يوافق حكمه فكان كما لو نص على الخاص بما يوافق حكم العام فكما أن الخاص إذا وافق حكمه حكم العام لايخصص العام فكذلك المقيد إذا وافق حكمه حكم المطلق لا يقيده إلا إذا قلنا بمفهوم المخالفة للقيد وأنه حجة فحينئذ يكون هذا المفهوم معارضاً للمطلق فيقيده والحنفية لايقولون بحجية مفهوم المخالفة مطلقاً وعلى فرض أنه حجة فالمطلق يدل على الاطلاق بعبارته اتفاقا ودلالة العبارة مقدمة على دلالة مفهوم المخالفة لأنها حجة مختلف فيها ومن هذا تعلم أن أبا حنيفة وأصحابه لا يخالفون فى قبول الزيادة إذا لم يكن غير من زاد مما تقتضى العادة أن لا يغفل مثلهم عن مثلها سواء كانت الزيادة معارضة أو غير معارضة انتهى (وهذا خطأ) راجع لكل من قول بعض أصحاب الحديث برد الاسناد والرفع والزيادة والحكم لمن أرسله أو رفعه أو لم يزد القول الذى نسبه إلى أصحاب أبى حنيفة (لأنه لا يجوز أن يكون أحدهم سمع الحديث كله والآخر سمع بعضه أو أحدهم سمعه مسنداً أو مرفوعا فلا تترك رواية الثقة) قد فصلت هذه المسائل تفصيلا حسناً وبينت أن ما نسبه إلى الحنفية غير صحيح وأن الحنفية قائلون بما قال به

الجمهور ونسبة الخطإ إليهم غير صحيحة هذا ولما كانت الأدلة الظنية قد تتعارض ظاهراً ولا يمكن إثبات الأحكام بها إلا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته ذكر المصنف مباحث التعارض والترجيح فقال (باب القول فى ترجيح أحد الخبرين على الآخرين) قال فى مسلم الثبوت وشرحه ومثله فى غيرهما من كتب الحنفية التعارض هو تدافع الحجتين ولا يتحقق إلا بوحدة الزمان والحكم والمحل وغير ذلك من الوحدات الثمانية المعروفة ولا يكون فى الحجج الشرعية فى الواقع ونفس الأمر وإلا لزم التناقض فان الحجج الشرعية لا بد من إنتاجها فى نفس الأمر إن كانت صحيحة المقدمات فى نفس الأمر وقد فرضت كذلك فيلزم وقوع النتائج المتناقضة فى نفس الأمر سواء كان قطعاً كما إذا كانت الحجتان مقطوعتين أو ظناً كما إذا كانتا مظنونتين بل يتصور التعارض ظاهراً فى بادىء الرأى للجهل بالتاريخ أو الخطإ فى فهم المراد أو فى مقدمات القياس وهذا يمكن فى القطعى والظنى على السواء فتجويزه فى الظنيين فقط مع نفيه فى القطعيين كما فى المختصر وسائر كتب الشافعية تحكم إلا أن يجوزوا مع المساواة التخلف عن المدلول فى أحدهما فى الظنيين فحينئذ يجوز أن يكونا متمانعين فى المدلول لكن يتخلف أحد المدلولين فلا تناقض ولا يخفى أن هذا أيضاً مكابرة فان من الضروريات أنه إذا ظن مقدمات الدليل يقع الظن بالنتيجة أيضاً فإن الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم وكذا تحققها يستلزم تحقق النتيجة فى نفس الأمر اه ولذلك قال فى جمع الجوامع يمتنع تعادل القاطعين وكذا الأمارتين فى نفس الأمر على الصحيح فان توهم التعادل فالتخيير أو التساقط أو الوقف أو التخيير فى الواجبات اه فتبين بهذا أن الصحيح من مذهب الشافعية موافق لما عليه الحنفية وأن القول بالفرق بين القطعى فلا يجوز أو بين الظنى فيجوز خلاف الصحيح ولذلك اعترض الجلال على أصحاب هذا القول الضعيف فقال ولباحث أن يقول لا بعد أن يجرى فيهما الخلاف الآتى فى الامارتين لمجىء توجيهه الآتى فيهما اه والترجيح فى اللغة التمثيل والتغليب من قولهم رجح الميزان وفى الاصطلاح قال ابن الحاجب

هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها وذكر الآمدى نحوه أيضاً وقال الغزالى فى المنخول حقيقة الترجيح تقديم إمارة على إمارة فى مظان الظنون ونهايته إبداء مزيد وضوح فى مأخذ الدليل وهو فى اللسان مشتق من رجحان الميزان ونظر الأسنوى فى الأول بأنه حد للرجحان أو الترجح لا للترجيح فإن الترجيح فعل من أفعال النفس بخلاف الاقتران وفى الحقيقة مآل التعريفين واحد وكلاهما تعريف باللازم لأن معنى تقوية إحدى الامارتين هو بيان إلى إحدى الامارتين أقوى ولاشك أن الترجيح لازم للرجحان وبالعكس لأن المجتهد لا يمكنه أن يبين أن إحدى الامارتين أقوى إلا اذا اقترنت بما تقوى به على معارضتها غاية الأمر أن بعضهم نظر فى تعريفه إلى فعل المجتهد وهو الترجيح فعرفه بالتقوية أو التقديم وابن الحاجب والآمدى نظر إلى ترجح الامارة فى نفسها فعرفا الترجيح باقتران الامارة فلا وجه للنظر وقال الحنفية الترجيح إظهار زيادة أحد المتماثلين المتقابلين على الآخر وهذا أحسن لأنه يدل على أن الترجيح ليس إلا مجرد إظهار الزيادة والقوة لا تقوية ولا اقتران بل هو إظهار ذلك فقط اه (وجملته أنه إذا تعارض خبران) صورة وظاهر الآن تعارض الاخبار انما يقع بالنسبة إلى ظن المجتهد أو بما يحصل بسبب الرواة أما التعارض فى نفس الأمر بين حديثين صح صدورهما عن النبى صلى الله عليه وسلم فهو أمر معاذ الله أن يقع ولأجل ذلك قال الإمام أبو بكر بن خزيمة رضى الله عنه لا أعرف أنه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثان بإسنادين صحيحين متضادين فمن كان عنده فليأت به حتى أؤلف بينهما كذا فى الابهاج وفى التوضيح اعلم أن فى الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لأنه إنما يتحقق التعارض إذا اتحد زمان ورودهما ولاشك أن الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين فى زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقاً والآخر متأخرا ناسخاً للاول لكن لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن فى الواقع لا تعارض اه (وأمكن الجمع بينهما وترتيب أحدهما على الآخر فعل) لأنه إنما يرجح أحد الدليلين على

الآخر إذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما فان أمكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار إلى الترجيح بل يصار إلى ذلك لأنه أولى من العمل بأحدهما دون الآخر إذ فيه إعمال الدليلين والإعمال أولى من الإهمال (وان لم يمكن ذلك) يعنى الجمع بين الخبرين المتعارضين بأن تعذر العمل بالمتعارضين أصلا أو أمكن نسخ أحدهما بالآخر بأن علم المتأخر منهما فى الواقع مع تراخيه (فعل) ذلك وكتب العلامة الشربينى فى تقريره على قول صاحب جمع الجوامع فإن تعذر وعلم المتأخر فناسخ مانصه ظاهره يقتضى أنه متى تعذر العمل بهما معاً وعلم المتأخر لايقبل الترجيح بل لا يكون إلا النسخ لا يقال لا يتعذر العمل إلا مع تعذر الترجيح لأننا نقول الترجيح لا عمل فيه بهما بل بأحدهما ألا ترى أن المصنف قابل العمل بالترجيح حيث قال ان العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما أى ترجيح الآخر عليه كما فسره به الشارح ومن ثم جاز نسخ المتواتر بالآحاد اه قال الشيخ بخيت فى حاشيته سلم الوصول على منهاج الأصول ومراد المصنف هنا بالتعارض مايشمل التعارض فى الواقع ونفس الأمر وعند المجتهد أيضا والتعارض عند المجتهد فقط والأول لا يقبل الترجيح لأنه لا يمكن أن يقال فيه علم التاريخ أو جهل أما شرط التعارض حينئذ فتحقق الوحدات الثمانية التى منها الزمان والمحل وغير ذلك كما سبق يرشدك إلى هذا ماقدمناه عن صاحب جمع الجوامع فانه بعد أن نفى الترجيح فى القطعيات لعدم تعارضها قال والمتأخر ناسخ قال الجلال من النصين المتعارضين اه فوصفهما بالمتعارضين مع نسخ المتأخر للمتقدم منهما ومراده التعارض ظاهراً فقط لما علمت من شروط التعارض الحقيقى اه (على ما بينته فى باب بيان الأدلة التى يجوز التخصيص لها وما لايجوز) فإن تخصيص أحد الدليلين بالآخر طريق من طرق الجمع بينهما (وإن لم يمكن ذلك) أى نسخ أحدهما بالآخر بأن لم يعلم المتأخر منهما فى الواقع (رجح أحدهما على الآخر بوجه من وجوه الترجيح) ووجوه الترجيح أوصلها العراقى فى نكته إلى أكثر من مائة وهى راجعة إلى سبعة أقسام الأول الترجيح

بحال الراوى ككثرة الرواة وقلة الوسائط وفقه الراوى الثانى الترجيح بالتحمل وذلك بوجوه منها الوقت فيرجح من تحمل بعد البلوغ على من تحمل قبله ومن تحمل تحديثا على من تحمل عرضا أو عرضا والآخر كتابة أو مناولة أو وجادة الثالث الترجيح بكيفية الرواية فيقدم المحكى بلفظه على المحكى بمعناه والمشكوك فيه على ما عرف أنه مروى بالمعنى وما ذكر فيه سبب وروده على مالم يذكر الرابع الترجيح بوقت الورود كتقديم المدنى على المكى الخامس الترجيح بلفظ الخبر كترجيح الخاص على العام والعام الذى لم يخص على المخصص السادس الترجيح بالحكم وذلك بوجوه منها تقديم الدال على التحريم على الدال على الإباحة والوجوب وتقديم الأحوط والدال على نفى الحد السابع الترجيح بأمر خارجى كتقديم ما وافق ظاهر القرءان أو سنة أخرى أو ماوافق الشرع أو القياس أو عمل الأمة أو الخلفاء الراشدين أو معه مرسل آخر أو منقطع أو غير ذلك وقد نظم هذه الأقسام السبعة بحلية الشيخ عبد الهادى نجا الأبيارى فقال

أقسام ترجيحهم عند التعارض فى الـ أخبار سبع أتت كالدر منتظما
حال الرواة كذا حال الرواية فى تحمل وأدا والوقت اذ علما
واللفظ والحكم أمر خارج فإذا كان البخارى روى فاحفظ وكن فهما

(والترجيح يدخل فى موضعين أحدهما فى الإسناد) أى الرواة للمتن (والآخر فى المتن) أى مروى الرجال (فأما الترجيح فى الإسناد) المراد الترجيح بحال الراوى وهو عشرون حالا ولذا قال (فمن وجوه) كثيرة ذكر المصنف بعضها (أحدها أن يكون أحد الراويين صغيرا) حالة الأخذ (والآخر) لما سمع الحديث كان كبيرا) يعنى بالغا فالمصير إلى حديث البالغ أولى لأن البالغ أفهم للمعانى وأتقن للألفاظ وأبعد من غوائل الاختلاط وأحرص على الضبط وأشد اعتناء بمراعاة أصوله من الصبى ولأن الكبير سمعه فى حالة لو أخبر به لقبل منه بخلاف الصبى ولهذا قال بعض اهل المعرفة بالحديث لما ذوكر فى اصحاب الزهرى رجح مالكا على سفيان بن عيينة لأن مالكا أخذه عن الزهرى وهو كبير وابن عيينة إنما صحب الزهرى

وهو صغير دون الاحتلام فإن قيل فعلى هذا يجب أن يقدم من تحمل للشهادة وهو بالغ على من تحملها وهو صغير قلت إنما لم يعتبر هـذا الترجيح فى باب الشهادة لأن الشهادة أخبار عن معنى واحد وذلك المعنى لايتغير ولا يختلف باختلاف الأحوال صغيرا أو كبيراً وليس كذلك الرواية فإنها يراعى فيهـا الألفاظ والأحوال والأسباب لتطرق الوهم اليهـا والتغيير والتبديل ويختلف ذلك بالـكبر والصغر فيبـالغ فى مراعاتها لذلك (فيقدم رواية الـكبير لأنه أضبط ولهذا قدم ابن عمر روايته فى الأنواء على رواية أنس) التى تمسك بها الحنفية فى أن القران أفضل من الإفراد وحديث أنس هو أنه سمع النبى صلى الله عليه وسلم يلبى بالحج والعمرة جميعا والجواب أن ابن عمر كان فى حجة الوداع كبيرا وكان أنس صغيرا فكانت رواية ابن عمر أرجح ولذا قال المصنف (فقال) ابن عمر (إن أنسا كان يتولج على النسـاء وهن متكشفات وأنا آخذ بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم يسيـل على لعا بـا) وقد حقق ابن القيم فى زاد المعاد أن النبى صلى الله عليه وسلم كان قارنا وذكر رواية القران عن كثير ثم قال فهؤلاء ستة عشر نفسا من الثقـات كلهم متفقون عن أنس أن لفظ النبى صلى الله عليه وسلم كان إهلالا بحج وعمرة وهم الحسن البصرى وأبو قلابة وحميد بن هلال وحميد بن عبد الرحمن الطويل وقتادة ويحى بن سعيد الأنصارى وثابت البنانى وبكر بن عبد الله المزنى وعبد العزيز ابن صهيب وسليمان التيمى ويحى بن اسحاق وزيد بن اسلم وابو اسحاق وابو قدامة عاصم بن حسين وابو قزعة وهو سويد بن حجر الباهلى وهؤلاء الذين رووا القران بغاية البيان عن عائشة أم المؤمنين وعبد الله بن عمر وجابر ابن عبد الله وعبد الله بن عباس وعمر بن الخطاب وعلى بن ابى طالب وعثمان ابن عفان بإقراره لعلى وتقرير على رضى الله عنه له وعمران بن الحصين والبراء بن عازب وحفصة أم المؤمنين وأبو قتادة وابن أبى أوفى وأبو طلحة والهرماس بن زياد وام سلمة وأنس بن مالك وسعد بن أبى وقاص فهؤلاء سبعة عشر صحابيا رضى الله عنهم ومنهم من روى فعله ومنهم من روى لفظ

إحرامه ومنهم من روى خبره عن نفسه ومنهم من روى أمره به ثم قال بعد ثلاث أوراق فحصل الترجيح لرواية من روى القران لوجوه عشرة أحدها أنهم أكثر الثانى أن طرق الإخبار بذلك تنوعت كما بيناه الثالث أن فيهم من أخبر عن سماعه ولفظه صريحا وفيهم من أخبر عن إخباره عن نفسه بأنه فعل ذلك ومنهم من أخبر عن أمر ربه بذلك ولم يحدث شيء من ذلك فى الإفراد السادس أنها متضمنة زيادة سكت عنها أهل الإفراد والذاكر الزائد مقدم على الساكت والمثبت مقدم على النافى السابع أن رواة الإفراد أربعة عائشة وابن عمر وجابر وابن عباس والأربعة رووا القرآن فإن صرنا إلى تساقط رواياتهم سلمت رواية من عداهم للقرآن عن معارض وإن صرنا إلى الترجيح وجب الأخذ برواية من لم تضطرب الرواية عنه ولا اختلفت كالبراء وانس وعمر بن الخطاب وعمران بن حصين وحفصة ومن معهم من تقدم الثامن انه النسك الذى أمر به من ربه فلم يكن ليعدل عنه التاسع أنه النسك الذى امر به كل من ساق الهدى فلم يكن ليأمرهم بهإذا ساقوا الهدى ثم يسوق هو الهدوى ويخالفه العاشر انه النسك الذى أمر آله وأهل بيته واختاره لهم ولم يكن ليختار لهم إلا ما اختار لنفسه انتهى والكلام على هذه المسألة موضح ومبين أحسن البيان فيه فانظره (والثانى أن يكون أحدهما أفقه من الآخر فيقدم خبر الفقيه على من دونه لأنه اعرف بماسمع ولأن الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع ما لايجوز ان يحمل على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدماته وسبب نزوله فيطلع عليها ما يزول به الاشكال بخلاف العامى وقال ابن قاسم لا يبعد ان يراد الفقه المتعلق بذلك الباب الذى يتعلق ذلك المروى به حتىإذا كان متعلقاً بالبيوع قدم خبر الفقيه بالبيوع على خبر الفقيه بما عداها دونها ثم لو كان احدهما فقيها حال التحمل والأداء والآخر فقيها حال الأداء فقط فالمتجه تقديم الأول واقره العلامة الشربينيعليه وكلام ابن القاسم إنما يتجه على القول بتجزؤ الاجتهاد وهوالحق (والثالث ان يكون احدهما اقرب إلى رسول الله صلى الله

عليه وسلم فيقدم لأنه أوعى) عن زيد بن أسلم أن رجلا أتى ابن عمر فقال
بم أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بالحج ثم أتاه من العام المقبل
فسأله : فقال ألم تأتنى عام أول قال بلى ولكن أنسا يزعم أنه قرن قال ابن
عمر ان انسا كان يدخل على النساء وهن منكشفات الرؤوس وإنى كنت تحت
ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكنت أسمعه يلبى بالحج) رواه البيهقى
بإسناد صحيح اه واعلم أن النووى رحمه الله ذكر الأحاديث الواردة فى
الإفراد والواردة فى القرآن والواردة فى التمتع فى شرح المهذب ثم قال فرع
فى طريق الجمع بين هذه الأحاديث الصحيحة على الوجه الذى تقتضيه طرقها
قد سبق فى هذه الأحاديث الصحيحة أن من الصحابة من روى أن النبى صلى
الله عليه وسلم كان فى حجة الوداع مفرداً ومنهم من روى أنه كان قارناً
ومنهم من روى أنه كان متمتعاً وكله فى الصحيح وهى قصة واحدة فيجب تأويل
جميعها ببعضها والجمع بينها وصنف ابن حزم الظاهرى كتاباً فيها حاصله أنه
اختار القران وقال باقى الأحاديث وتأويل بعضها ليس بظاهر فيما قاله
والصواب الذى نعتقده انه صلى الله عليه وسلم احرم اولا بالحج مفردا ثم
أدخل عليه العمرة فصار قارنا وإدخال العمرة على الحج جائز على أحد القولين
عندنا وعلى الأصح لايجوز وجاز للنبى صلى الله عليه وسلم تلك السنة وأمر به
فى قوله لبيك عمرة فى حجة كما سبق فاذا عرفت ما قلناه سهل الجمع بين
الاحاديث فمن روى أنه صلى الله عليه وسلم كان مفردا وهم الأكثرون كما
سبق أراد أنه اعتمر أول الإحرم ومن روى أنه كان متمتعا أراد التمتع
اللغوى وهو الانتفاع والالتذاذ وقد انتفع بأن كفاه عن النسكين فعل واحد
ولم يحتج إلى إفراد كل واحد بعمل ويؤيد هذا الذى ذكرته أن النبى صلى الله عليه
وسلم لم يعتمر تلك السنة عمرة مفردة لا قبل الحج ولا بعده قال وقد قدمنا أن
القرآن أفضل من إفراد الحج من غير عمرة بلا خلاف ولو جعلت حجته صلى الله
عليه وسلم مفردة لزم أن يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل أحد إن الحج وحده
أفضل من القران وعلى هذا الجمع الذى ذكرته تنتظم الأحاديث كلها فى حجته صلى

الله عليه وسلم فى نفسه اه (والرابع أن يكون أحدهما مباشرا للقصة أو تتعلق به القصة فيقدم لأنه اعرف من الأجنبى) كترجيح الصحابة خبر عائشة فى التقاء الختانين على خبر ابن عباس وهو إنما الماء من الماء مع كون رواة حديث إنما الماء أكثر وحديث عائشة روته وحدها وكترجيح خبر أبى رافع فى تزويج ميمونة حلالا على خبر ابن عباس فى تزويجها محرمة لكون أبى رافع هو السفير فى ذلك قال فى سلم الوصول هذا مما تعارض فيه الترجيح فان ابن عباس روى فى نكاح ميمونة رضى الله عنها أنه عليه وعلى آله وصحبه الصلاة والسلام نكحها وهو محرم وأما رافع روى أنه نكحها وهما حلالان وابن عباس راجح على أبى رافع فقها وضبطا وأبو رافع راجح على ابن عباس بكونه مباشرا حيث قال كنت الرسول بينهما فتعارضا فى الرجحان أيضا ولا يبعد أن يقال الترجيح بالفقاهة والضبط راجح عليه بالمباشرة ورجح ابن عباس بأن الإخبار بالإحرام لا يكون إلا عن معاينة الهيئة الاحرامية فيكون العلم به أقوى ورجح أبو رافع بموافقة صاحبة الواقعة قالت تزوجنى ونحن حلالان وصاحبة الواقعة أعرف بحاله فتعارضا فى هذا الترجيح أيضا فيتخلص بالجمع وذلك بتجوز بالتزوج عن الدخول فى خبر أبى رافع من قبيل إطلاق السبب على المسبب قيل يجوز أن يتجوز أيضا بالنكاح فى خبر ابن عباس عن الخطبة فيتعارضان ثالثا فى وجه الجمع قلنا إن قول ابن عباس وبنى بها وهو حلال يأبى عن إرادة الخطبة من النكاح فهو مفسر ورواية أبى رافع نص والمفسر راجح على النص فرواية ابن عباس راجحة من هذه الجهة فيتخلص عن هذا التعارض بأن التجوز بالنكاح عن الدخول أقوى علاقة فيتسارع الذهن اليه دون إيجاز التجوز عن الخطبة تأمل فيه كذا يؤخذ من سلم الثبوت وشرحه أخرج الترمذى عن أبى رافع أنه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة حلالا وبنى بها حلالا قال وكنت الرسول بينهما وأخرج فى الصحيحين عن ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وفى رواية للبخارى عنه تزوج ميمونة وهو محرم وبنى بها وهو حلال وماتت

بسرف وروى أبو داود عن ميمونة تزوجنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان بسرف ورواه مسلم عن يزيد بن الأصم عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال وروى أبو داود عن سعيد بن المسيب قال وهم ابن عباس فى تزوج ميمونة وهو محرم » فأنت ترى أن كلا من حديثى ابن عباس وأبى رافع جاء فيه وبنى بها حلالا فكلاهما مفسر نعم يمكن أن يقال بترجح حديث ابن عباس بكونه فى الصحيحين إن قلنا أنه أقوى من الصحيح غيرهما وإن كان على شرطهما لتلقى الأمة لهما بالقبول فعلى فرض التعارض يكون لكل وجهة كما فى جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلى انتهى (والخامس أن يكون أحد الخبرين أكثر رواة فيقدم على الخبر الآخر) الذى رواته أقل وذلك لأن كثرة العدد فى أحد الجانبين مؤثرة فى باب الرواية لأنها تقرب بما يوجب العلم وهو التواتر نحو استدلال من ذهب إلى إيجاب الوضوء من مس الذكر بالأحاديث الواردة فى الباب نظرا إلى كثرة العدد لأن حديث الايجاب رواه نفر من الصحابة عن النبى صلى الله عليه وسلم نحو عبد الله بن عمرو بن العاص وأبى هريرة وعائشة وأم حبيبة وبسرة رضى الله عنهم وأما حديث الرخصة فلا يحفظ من طريق يوازى هذه الطرق أو يقاربها إلا من حديث طلق بن على اليمامى وهو حديث فرد فى الباب ولو سلم أن حديث طلق يوازى تلك الأحاديث فى الثبوت كان حديث الجماعة أولى أن يكون محفوظا من حديث رجل ونحو استدلال من ذهب إلى أنه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وإذا كبر للركوع وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما لذلك بأن الرفع رواته كثيرون منهم ابن عمر وائل بن حجر وأبو حميد الساعدى فى عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم أبو قتادة وأبو سعد وسهل بن سعد ومحمد بن مسلمة ورواه أيضا أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب وأنس بن مالك وجابر بن عبد الله وابن الزبير وجمع بلغ عددهم ثلاثا وأربعين صحابيا بخلاف من ذهب إلى أن الرفع لا يكون إلا عند افتتاح الصلاة ولا يكون عند الركوع وعند

الرفع منه فانه إنما استدل بما روى ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم لايعود فحديث الجمع الكثير راجح عليه وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف لاترجيح بكثرة الرواة مالم يبلغ المروى بكثرتهم حد الشهرة فان بلغ الحديث بكثرتهم حد الشهرة يترجح على الحديث الآخر الذى لم يبلغ حد الشهرة وأما مسئلة نقض الوضوء من مس الذكر فأجابوا عنه بأجوبة منها أنا لانسلم أن حديث طلق بن على فرد فقد قال محمد فى الموطإ لا وضوء فى مس الذكر وهو قول أبى حنيفة وفى ذلك آثار كثيرة ثم ساق الآثار وقال الحازمى فى كتابه الناسخ والمنسوخ وقد اختلف أهل العلم فى هذا الباب فذهب بعضهم إلى ترك الوضوء من مس الذكر آخذا بهذا الحديث روى ذلك عن على بن أبى طالب وعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وحذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين وأبى الدرداء وسعد بن أبى وقاص فى إحدى الروايتين عنه وسعيد بن المسيب فى إحدى الروايتين وسعيد بن جبير وابراهيم النخعى وربيعة بن أبى عبد الرحمن وسفيان الثورى وأبى حنيفة وأصحابه ويحيى بن معين وأهل الكوفة اه ومنها ما قاله الخطابى أن أحمد بن حنبل وابن معين تذاكرا وتكلما فى الأخبار التى رويت وكان عاقبة أمرهما أنهما اتفقا على سقوط الاحتجاج بحديث طلق وبسرة لتعارضهما وعند التساقط يرجع إلى الأصل ومنها ماثبت فى الأصول أن خبر الواحد فيما تعم به البلوى إذا ورد مخالفا لعمل الأكثر لا يقبل ومنها أن حديث طلق بن على صححه عمرو بن الفلاس وقال هو عندنا أثبت من حديث بسرة وروى عن على بن المدينى أنه قال هو عندنا أحسن من حديث بسرة وقال الطحاوى إسناده مستقيم غير مضطرب بخلاف حديث بسرة وصححه أيضا ابن حبان والطبرانى وابن حزم وذكر البيهقى أن الشيخين لم يخرجاه لخلاف وقع فى سماع عروة عن بسرة أو سماعه عن مروان وتمام الكلام على هذه المسئلة فى الفروع وأما رفع اليدين عند الركوع والرفع منه فالآثار عن الصحابة والطرق عنه صلى الله عليه وسلم كثيرة جدا والكلام

فيها واسع من جهة الطحاوى وغيره والقدر المتحقق بعد ذلك كله ثبوت رواية
كل من الآمدى عنه صلى الله عليه وسلم الرفع عند الركوع وعدمه فيحتاج
إلى الترجيح لقيام التعارض ويترجح ما صرنا اليه بوجوه الاول أن الروايات
إذا اختلفت فى شيء أخذت الحنفية بالأوفق بالقرآن وهذا أصل مطرد من
أصولهم له نظائر شهيرة كذلك مسألة الرفع لما كان تركه أوفق بقوله تعالى
وقوموا لله قانتين رجحوا به ولا يلتبس عليك قولهم بما توهم فيه بعضهم أن
الحنفية أثبتوا ترك الرفع بالقرآن وليس كذلك بل إنهم لما رأوا روايات
الترك أوفق رجحوا به وبينهما فرق ظاهر ومنها أن بعض أنواع الرفع
الثابتة فى الروايات متروك عند الجميع ومجمع عليه فهذا قرينة على أنه وقع
النسخ فيه فالأخذ بالمتفق عليه دون غيره أولى وأحوط وهو الرفع عند
التحريمة ومنها أن الصلاة انتقلت من الحركات إلى السكون فإنه كان فى أول
الأمر المشى وأمثاله مباحة كما فى رواية أبى داود فكلما تعارضت الروايات
أخذت الحنفية الأقرب إلى السكون ومنها أن مقتضى القياس ترجيح روايات
الترك لأن الشرع جعل لانتقالات الصلاة علامة وهى التكبير والذكر وجعل
لابتداء الصلاة وانتهاء الصلاة علامة أخرى أيضاً مع الذكر وهى الرفع عند
البداية وتحويل الوجه عند السلام فينبغى أن يكون حكم الانتقالات واحداً
على وفق نظائرها وحكم الطرفين واحدا ومنها موافقة القياس بطريق آخر
وهو ما قاله الباجى إن كل تكبير شرع فى الصلاة يكون عند عمل قرن به
للانتقال من حال إلى حال فلما لم يكن عند تكبيرة الاحرام عمل من الانتقال
من حال إلى حال قرن به رفع اليدين كما قرن بالسلام الاشارة بالوجه والرأس
لما أنه لم يكن عند الانتقال من حال إلى حال ومنها ما قال الطحاوى إن
مذهبنا قوى من جهة النظر أيضا فانهم أجمعوا على أن التكبيرة الأولى معها
رفع وان التكبير بين السجدتين لا رفع معها واختلفوا فى تكبيرة الركوع
وتكبيرة الرفع منه فألحقهما قوم بالتكبيرة الأولى وألحقهما قوم بتكبيرة
السجدتين ثم رأينا تكبيرة الافتتاح من صلب الصلاة لا تصح بدونها الصلاة

والتكبيرة بين السجدتين ليست بذاك ورأينا تكبيرة الرفع والنهوض ليستا من صلب الصلاة فألحقناهما بتكبيرة السجدتين اهـ وتمام الكلام فى أوجز المسالك على موطإ مالك واعلم ان الكثرة إنما يعتمد عليها بعد صحة الطرفين فكم من حديث ضعيف كثرت رواته وتعددت طرقه وهو باق على ضعفه لايعادل الصحاح الواردة بخلافه كأحاديث الجهر بالبسملة والاخفاء بها فالأول رواه اربعة عشر صحابيا والثانى رواه اثنان انس بن مالك وعبد الله بن مغفل فاحاديث السر ترجح عليها واحاديث الجهر ليس فيها صحيح صريح فى الجهر بخلاف أحاديث السر وقد رجح الشافعية أحاديث الجهر بالبسملة فان قيل أحاديث الإخفاء شهادة على النفى وروايات الجهر شهادة على الاثبات والاثبات مقدم على ما تقرر فى موضعه قلت الاثبات مقدم على النفى عند التعادل ولا تعادل للضعيف مع الصحيح انظر رسالة القنطرة فى أحكام البسملة للشيخ عبد الحى اللكنوى (ومن أصحابنا من قال لايقدم كما لاتقدم الشهادة بكثرة العدد) وهذا قياس مع الفارق وذلك لأن الحكم فى الشهادة منوط بأمر واحد وهو هيئة اجتماعية فالأكثرية والأقلية فيها سواء لأن المؤثر هو تلك الهيئة فقط بخلاف الرواية فان الحكم فيها بكل واحد فإن كل راو من الرواة بمفرده يناط به الحكم وهو وجوب العمل بروايته حتى لو انفرد عدل واحد بالرواية وجب العمل بروايته ولذا قال المصنف (والأول أصح لأن قول الجماعة أقوى فى الظن وأبعد عن الشهود لهذا قال الله تعالى أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى) وإلحاق الرواية بالشهادة غير ممكن لأن الرواية وإن شاركت الشهادة فى بعض الوجوه فقد فارقتها فى اكثر الوجوه ألا ترى انه لو شهد خمسون امرأة بمال لا تقبل شهادتهن ولو شهد رجلان قبلت شهادتهما ومعلوم ان شهادة الخمسين اقوى فى النفس من شهادة رجلين لأن غلبة الظن إنما هى معتبرة فى باب الرواية دون الشهادة وكذا سوى الشارع بين شهادة رجلين عالمين وبين شهادة رجلين لم يكونا فى منزلتهما واما فى الرواية فيرجح الأعلم الأدين على غيره من غير خلاف يعرف فى ذلك (والسادس

أن يكون أحد الراويين أكثر صحبة) دون الآخر (فروايته أولى لأنه أعرف بما دام من السنن) ومثاله ترجيح حديث أم سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنبا من غير احتلام ثم يصوم عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من أصبح جنبا فلا صوم له وهذا لأن الأدوم صحبة اعرف بما يدوم من السنن ولذا لما بعث مروان بن الحكم إلى أبي هريرة من يرد عليه ما روى بحديث عائشة وأم سلمة قال ابو هريرة اهما قالتاه لك قال نعم فقال ابو هريرة هما اعلم (والسابع ان يكون احدهما احسن سياقاً للحديث) وأبلغ استقصاء (فيقدم لحسن عنايته بالخبر) لأنه يحتمل ان يكون الراوى الآخر سمع بعض القصة فاعتقد ان ما سمعه مستقل بالإفادة ويكون الحديث مرتبطاً بحديث آخر لا يكون هذا قد تنبه له ولهذا من ذهب إلى الأفراد وقدم حديث جابر لأنه وصف خروج النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة مرحلة مرحلة ودخوله مكة وحكى مناسكه على ترتيب انصرافه وغيره لم يضبط ماضبطه قال الشافعي رحمه الله أخذت برواية جابر لتقدم صحبته وحسن سياقه لابتداء الحديث وبرواية عائشة لفضل حفظها وبحديث ابن عمر لقربه من رسول الله صلى عليه وسلم قال النووى هذا نصه فى المزنى (والثامن أن يكون أحدهما متأخر الاسلام فيقدم لأنه يحفظ آخر الأمرين من النبي صلى الله عليه وسلم) قال ابن السبكى فى تكملة الابهاج لأن تأخر الاسلام دليل على روايته أخيراً هكذا نطق به المصنف يعنى البيضاوى وصرح به الشيخ أبو اسحاق الشيرازى فى شرح اللمع وهو حق مستقبل وجزم الآمدى بعكسه معتلا بعراقة المتقدم فى الإسلام ومعرفته وليس بشىء قال الإمام الأولى أن يفصل ويقال المتقدم إذا كان موجودا مع المتأخر لم يمنع أن تكون روايته متأخرة عن رواية المتأخر فإما إذا مات المتقدم قبل إسلام المتأخر وعلمنا أن أكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتأخر هنا نحكم بالرجحان لأن النادر يلحق بالغالب اه وفى جمع الجوامع وشرحه للجلال وكونه متأخر الاسلام فخبره مقدم على خبر متقدم

الاسلام لظهور تأخر خبره وقيل متقدمة عكس ما قبله لأن متقدم الاسلام لأصالته فيه امتد تحررا من متأخره وابن الحاجب جزم بهذا فى الترجيح بحسب الراوى وبما قبله فى الترجيح بحسب الخارج ملاحظا للجهتين لا أنه تناقض فى كلامه كما قيل اه وقول الإمام الرازى والأولى أن يفصل إلى آخره هو توفيق بين قولين فمن قال بترجيح متقدم الاسلام على متأخره مراده إذا كان متقدم الاسلام سمع بعد إسلامه بأن كان موجوداً فى زمن المتأخر ولم نعلم أن أكثر مسموعاته قبل الاسلام المتأخر لأنه حينئذ راجح بأصالته فى الاسلام فيكون امتد تحرزا من متأخره ولا قرينة تدل على ظهور خبر المتأخر ومن قال بترجيح خبر متأخر الاسلام على خبر متقدمه مراده ما إذا كان متقدم الاسلام لم يسمع بعد بأن مات قبله وصرح متأخر الاسلام بأنه سمع بنفسه أو علمنا أن أكثر مسموعات المتقدم متقدم على مسموعات المتأخر اه كذا فى سلم الوصول وكذلك إذا كان أحدهما متأخر الصحبة كابن عباس وابن مسعود فرواية المتأخر منهما تقدم وقال بعض أصحاب أبى حنيفة رحمه الله لا يقدم بالتأخر لأن المتقدم عاش حتى مات رسول الله صلى الله عليه وسلم فساوى المتأخر فى الصحبة) وزاد عليه بالتقدم وهذا غير صحيح لأنه وإن كان) متقدم الإسلام (قد ساوى المتأخر فى الصحبة) وزاد عليه بالتقدم (إلا أن سماع المتأخر متحقق من حيث أن تأخر إسلامه قرينة ظاهرة فى تأخر مرويه فى الخارج على مروى متقدم الإسلام المعارض فيكون ناسخا له فيقدم عليه وهذا ترجيح بحسب الخارج وفيه أنه متحقق التأخر بالنظر إلى إسلامه وأما بالنظر إلى سماع الآخر فلا تحقق بل يجوز أن يكون سماعه متقدما وسماع الآخر متأخرا وبالعكس وإذا احتمل التقدم والتأخر فلا يقين بتأخره على أنه لا يلزم من تأخر إسلامه فى الخارج تأخر مرويه لجواز أن يكون سماعه قبل إسلامه ولذا شرط الإمام فيه أن يعلم أن سماعه وقع بعد إسلامه ثم قال والأولى أن يفصل فيقال المتقدم إذا كان موجودا فى زمن المتأخر لم يمتنع أن تكون روايته متأخرة عن رواية المتأخر فأما إذا علمنا أن المتقدم

قبل إسلام المتأخر أو علمنا أن أكثر روايات التقدم متقدم على روايات المتأخر فهنا نحكم بالرجحان لأن النادر ملحق بالغالب (وسماع التقدم يحتمل التقدم والتاخر فما تأخر بيقين أولى) ممن تأخر إسلامه وصحبته بيقين أما تأخر مرويه فليس بمتيقن والكلام فيه (ولهذا) أى لكون ماتأخر بيقين أولى قال ابن عباس كنا نأخذ من أوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأحدث فالأحدث) ومن أمثلته ترجيح المالكية والشافعية حديث ذى اليدين الدال على عدم بطلان الصلاة بالكلام ناسيا على حديث ابن مسعود والدال على بطلان الصلاة بالكلام مطلقا وحديث ذى اليدين وهو ماروى عن سفيان مولى ابن احمد أنه قال سمعت أباهريرة يقول صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلم من ركعتين فقال ذو اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت فقال النبى صلى الله عليه وسلم كل ذلك لم يكن قال قد كان بعض ذلك يا رسول الله فأقبل النبى صلى الله عليه وسلم فقال أصدق ذو اليدين قالوا نعم قال فاتم الى صلى الله عليه وسلم ما بقى من الصلاة ثم سجد سجدتين وهو جالس بعدما سلم أخرجه مسلم فى الصحيح عن قتيبة بن مالك وله طرف فى الصحاح وحديث ابن مسعود وهو ماروى عنه قال كنا نسلم على النبى صلى الله عليه وسلم فيرد علينا السلام حتى قدمنا من أرض الحبشة فسلمت عليه فلم يرد على فأخذنى ماقرب وما بعد فجلست حتى قضى الصلاة فقال إن الله عز وجل يحدث من أمره مايشاء إنه قد حدث من أمره أن لا يتكلم فى الصلاة وهو عام فى العمد والسهو (والتاسع أن يكون أحد الراويين أورع أو أشد احتياطا فيما يروى فتقدم روايته لاحتياطه فى النقل) المراد بهذا أن يكون الراوى متصفا بزيادة الضبط وشدة الاعتناء والاهتمام بالحديث ولو كان ذلك الضبط لألفاظ الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يكون أكثر حرصا على مراعاة كلماته وحروفه فيقدم على من لم يكن متصفا بذلك لأنه حينئذ يكون أقرب إلى الرواية باللفظ وهى راجحة على الرواية بالمعنى ومن أمثلته احتجاجا على أن الدم الخارج من غير السبيلين لا ينقض بما رواه شعبة عن سهيل عن أبى صالح عن أبيه عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم

قال لا وضوء إلا من صوت او ريح فإن عارضه الخصم بما روى اسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن عائشة مرفوعا من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذى فلينصرف فليتوضأ ثم ليبق على صلاته وهو فى ذلك لا يتكلم قلنا ليس اسماعيل كشعبة فى الضبط كيف لا وشعبة أمير المؤمنين فى الحديث وابن عياش خلط على المدنيين ومن المرجحات شهرة الراوى بالعدالة والثقة فترجح رواية المشهور على الخامل لأن الدين كما يمنع من الكذب كذلك الشهرة والمنصب ومن أمثلته فى مسئلة القهقهة من أحاديث الشافعية رواية شعبة عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا وضوء إلا من صوت أو ريح فلا يعارضه الخصم برواية بقية عن محمد الخزاعى عن الحسن عن عمران بن حصين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لرجل ضحك أعد وضوءك فإن محمدا الخزاعى ليس مشهورا بل هو من مجهولى مشائخ بقية والخصم وان احتج به على قاعدته فى العمل بخبر المجهول لكنه غير مشهور وان شعبة من الأئمة المشهورين العظام كذا فى تكملة الابهاج والجواب عنه من وجوه احدها أن ظاهر هذا الحديث متروك بالإجماع لأن فى البول والغائط يجب الوضوء وإن لم يوجد الصوت والريح وكذا فى الدم والقيح إن خرجا من المخرج المضاد وثانيها ان مس الذكر ببطن الكف ومس بشرة المرأة تنقض الوضوء عند الشافعى واصحابه فانتقض الحصر به فان قالوا إنما أبطلنا الحصر بهذه الصور لوجود النصوص الأخر فيها ولا نص فى نقض الوضوء بالقهقهة قلنا النصوص فى القهقهة ايضا موجودة وسنذكرها وثالثها وهو الحل ان الحديث المذكور ورد فى حق من شك فى خروج الريح ولا تعلق له بنفى غيره فان قيل ان الحدث إنما هو الخارج النجس والقهقهة ليست بخارج نجس فالجواب عنه ان مس الذكر ليس بخارج نجس على انه قد تقرر فى مقره ان كل خارج نجس حدث ولم يتقرر ان كل حدث فهو نجس خارج ومن ادعى فعليه البيان قال العينى فى البناية إن قلت ذكر البيهقى عن الشافعى انه لو ثبت حديث الضحك فى الصلاة لقال به وقال ابن الجوزى قال احمد ليس فى الضحك

حديث صحيح قلت مذهب الشافعي ان المرسل إذا ارسل من وجه واسند من وجه يقول به والحديث الذى ورد فى هذا الباب ارسل من وجوه واسند من وجوه فيلزمه ان يقول به وقال ابن حزم كان يلزم المالكيين والشافعيين لشدة تواتره عمن عد من مراسيله قلت وكذا يلزم الحنابلة ايضا لأنهم يحتجون بالمراسيل وعلى تقدير انهم لايحتجون بها يقال لهم ان اقل احواله ان يكون ضعيفا وهو مقدم على القياس ويا للعجب منهم انهم يقولون لعلمائنا اصحاب الرأى وينسبونهم الى ترك كثير من الأحاديث بالقياس وهم تركوا حديثا رواه جماعة من الصحابة وأما قول احمد والذهبي ففرد ما ذكره أصحابنا إثبات وهو مقدم على النفى على أنا نقول عدم علم الشخص بشيء الا يكون حجة على من علمه قبله انتهى وقال فى فتح القدير روى ابن ماجه عن اسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن ابن ابى مليكة عن عائشة قال صلى الله عليه وسلم من أصابه قيء أو رعاف أو قلس او مذى فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلاته وهو فى ذلك لا يتكلم ولفظ ثم ليبن على صلاته رواه الدار قطنى وقال الحفاظ من اصحاب ابن جريج الذين يروونه عن ابن جريج عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا قد تكلم فى ابن عياش وجملة الحاصل فيه انه يحتج به من حديث الشاميين لا الحجازيين وأخرجه البيهقى من جهة الدارقطنى عن ابن جريج عن ابيه عنه صلى الله عليه وسلم مرسلا وقال هذا هو الصحيح ثم نقل عن الشافعى انه بتقدير الصحة يحمل على غسل الدم ورفع بأنه غير صحيح وإلا لبطلت الصلاة فلم يجز البناء وابن عياش قد وثقه ابن معين وزاد فى الاسناد عن عائشة والزيادة من الثقة مقبولة والمرسل عندنا وعند جمهور العلماء حجة وتمام الكلام على هذه المسئلة فى فتح القدير ونصب الراية فانظره وأما حديث القهقهة فقد روى مسندا ومرسلا واعترف أهل الحديث بصحته مرسلا ومدار المرسل على أبى العالية وان رواه غيره كالحسن البصرى وابراهيم النخعي وغيرهما قاله عبد الرحمن بن مهدى وقد رواه أبو حنيفة عن منصور ابن زادان الواسطى عن الحسن بن معبد بن أبى معبد الخزاعى عنه صلى الله

عليه وسلم قال بينما هو فى الصلاة إذأ قبل يريد الصلاة فوقع فى زبية فاستضحك القوم فقهقهوا فلما انصرف صلى الله عليه وسلم قال من ضحك منكم فقهقه فليعد الوضوء والصلاة وإذا صح المرسل وهو حجة عندنا لم يكن بدمن القول بنقض الوضوء به وأبو العالمية اسمه رفيع من ثقات التابعين وأما روايته مسندا فعن عدة من الصحابة أبى موسى الاشعرى وأبى هريرة وابن عمر ان وأنس وجابر وعمران بن الحصين وأغربها طريق عن أنس وأسلمها حديث ابن عمر وماطعن به من أن بقية مدلس فكأنه سمعه عن بعض الضعفاء فحذف اسمه دفع بأن بقية صرح فيه بالتحديث والمدلس إذا صرح بالتحديث وكان صدوقا زالت تهمة التدليس عنه وبقية من هذا القبيل انتهى من فتح القدير وللعلامة الشيخ عبد الحى اللكنوى رسالة سماها الهسهسة فى نقض الوضوء بالقهقهة أورد فيها جميع الطرق وحقق فيها النقض ولم يدع مقالا لقائل وسيأتى للمصنف من وجوه الترجيح أن يكون أحدهما احتياطا ليقدم على الذى لا احتياط فيه لأن الأحوط للدين أسلم ولا شك أن القول بنقض الوضوء من خروج الدم والقيح والقهقهة بمقتضى الأدلة التى قامت عليها أحوط لبراءة الذمة من الفرض وللدين أسلم فافهم (والعاشران يكون أحدهما قد اضطرب لفظه والآخر لم يضطرب لفظه فيقدم من لم يضطرب لفظه لأن اضطراب لفظه يدل على ضعف حفظه)مثاله حديث ابن عمر كان النبى صلى الله عليه وسلم يرفع يديه إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع فهذا حديث يروى عن ابن عمر من غير وجه وممن رواه الزهرى عن سالم ولم يختلف فيه عليه ولا اضطراب فى متنه فكان أولى بالمصير من حديث البراء من عازب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه قريبا من أذنيه ثم لايعود ولأن هذا الحديث يعرف بيزيد ابن زياد وقد اضطرب فيه قال سفيان بن عيينة كان يزيد يروى هذا الحديث ولا يزيد فيه ثم لايعود ثم دخلت الكوفة فرأيت يزيد بن أبى زياد يرويه وقد زاد فيه ثم لايعود وكان قد لقن فتلقن اه والجواب أن قول سفيان

وقد زاد فيه وكان قد لقن فتلقن فهذا ظن منه رحمه الله وغاية الأمر فيه أن يقال لا يمكن أنه رواه مرة بتمامه ومرة بعده بقدر ما يتعلق بالغرض ولا مضايقة ثم إن مذهب عاصم بن كليب كما فى العمدة وسفيان ووكيع ترك الرفع فيكونون اعتنوا بحديثه أشد الاعتناء وبنوا مذهبهم عليه وسفيان إذ روى لهم الجهر بآمين كان أحفظ ثم إذا ترك الرفع صار أنسى الناس ذووهم فى حديث ابن مسعود وفى فتح الملهم وأما مازعم الدارقطنى من أن جماعة فى أصحاب وكيع لم يقولوا هكذا فباطل أيضا لأنه مر آنفا أن أحمد وأبا بكر بن شيبة روياه عن وكيع وقالا فيه فلم يرفع يديه إلا مرة وهذه الكلمة فى قوله فرفع يديه ثم لم يعد وقد تابعهما جماعة عن وكيع منهم عثمان بن أبى شيبة عند أبى داود وهنا وعند الترمذى ومحمود بن غيلان عند النسائى ونعيم بن حماد ويحيى بن يحيى عند الطحاوى كلهم عن وكيع وقالوا فيه فلم يرفع يديه إلا مرة أو مافى معناها اه قال الترمذى وبه أى بترك الرفع قال غير واحد من الصحابة والتابعين وتمام الكلام فيه (والحادى عشر أن يكون أحد الخبرين من رواية أهل المدينة فيقدم على رواية غيرهم لأنهم يرثون أفعال رسول الله ﷺ وسنته التى مات عليها فهم أعرف بذلك من غيرهم) ولأنها دار الهجرة ومجمع المهاجرين والأنصار والحديث إذا شاع عندهم وذاع وتلقوه بالقبول متن وقوى ولهذا قدم صاعهم على صاع غيرهم لأنهم شاهدوا الوحى والتنزيل وفيهم استقرت الشريعة وكان الشافعى رضى الله عنه يقول كل حديث لا يوجد له أصل فى حديث الحجازيين واه وإن تداولته الثقات أخرج البيهقى عن الحسن بن الوليد القرشى وهو ثقة قال قدم علينا أبو يوسف رحمه الله من الحج فقال إنى أريد أن أفتح عليكم بابا من العلم اهمنى ففحصت عنه فقدمت المدينة فسألت عن الصاع فقالوا صاعنا هذا صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت لهم ماحجتكم فى ذلك فقالوا نأتيك بالحجة غدا فلما أصبحت أتانى نحو من خمسين شيخا من أبناء المهاجرين والأنصار مع كل رجل منهم الصاع تحت ردائه كل رجل منهم يخبر عن أبيه وأهل بيته أن هذا صاع رسول الله صلى الله

عليه وسلم فنظرت فإذا هى سواء قال فعبرته فإذا هو خمسة أرطال وثلث ونقصان يسير قال فرأيت أمرا قويا فتركت قول أبى حنيفة رحمه الله فى الصاع وروى أن مالكا ناظره واحتج عليه بالصيعان التى جاء بها أولئك فرجع أبو يوسف إلى قوله واعلم أن الصاع ثمانية أرطال بالبغدادى وهى صاع عراقى وهو أربعة أمداد كل مد رطلان وبه أخذ أبو حنيفة والصاع الحجازى خمسة أرطال وثلث وبه أخذ الصاحبان أبو يوسف ومحمد والأئمة الثلاثة فالمدحينئذ رطل وثلث والرطل مائة وثلاثون درهما وقيل مائة وثمانية وقيل مائة وثمانية وعشرون درهما وأربعة أسباع درهم ولأهل العراق أدلة على أن الصاع ثمانية أرطال منها حديث مجاهد عن عائشة عند النسائى عن قدح حزره ثمانية أرطال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بمثل هذا مع سائر الأحاديث المصرحة بأنه كان يغتسل بالصاع وقد روى ابن أبى شيبة عن يحيى بن آدم عن الحسن بن صالح صاع عمر ثمانية أرطال وعمر لايحدث فى معايير الشرع حدثا وأسند الطحاوى عن ابراهيم النخعى قدرنا صاع عمر فوجدناه حجاجيا والحجاجى عندهم ثمانية أرطال ومثله عن موسى بن طلحة عند الطحاوى وقال محمد بن الحسن فى الآثار والصاع هو القفيز الحجاجى وربع الهاشمى وهو ثمانية أرطال ومالك ليس عنده حديث مسند صريح فى مقدار الصاع بل متمسك بصيعان المدينة فى عهده على أصله فى الأخذ بعمل أهل المدينة حتى أنه لما سئل عن صاعهم قال هو تحرى عبد الملك لصاع عمر كما روى الطحاوى عن أبى خازم والتحرى معه حقيقة بخلاف العيار الذى ذكره النخعى وموسى بن طلحة وقع لأبى حنيفة فى هذه المسئلة وكذا ابراهيم النخعى وموسى بن طلحة والشعبى وابن أبى ليلى وشريك وغيرهم كما ذكره أبو عبيد فى الأقوال بأسانيده اليهم فالأخذ بقول أهل العراق متعين فى الكفارات والصدقات لتبرأ الذمة بيقين وللخروج عن الخلاف وللأخذ بما هو أصلح للفقير وقيل لاخلاف بينهم فان أبا يوسف لما حرره وجده خمسة أرطال وثلث برطل أهل المدينة وهو أكبر من رطل

أهل بغداد لأنه ثلاثون اسنادا والبغدادى عشرون وإذا قابلت ثمانية بخمسة وثلث والمدنى وجدتهما سواء وهو أشبه لأن محمدا لم يذكر فى المسئلة خلاف أبى يوسف ولو كان لذكره على المعتاد وهو أعرف بمذهبه وحينئذ فالأصل كون الصاع الذى فى زمن عمر هو الذى فى زمن النبى ﷺ قولا بالاستصحاب إلى أن يثبت خلافه ولم يثبت(والثانى عشر أن يكون الراوى أحد المخبرين قد اختلفت الراوية عنه والآخر لم تختلف) الرواية (عنه) نحو مارواه أنس ابن مالك فى باب الزكاة فى صدقة الإبل إذا زادت على عشرين ومائة ففى كل أربعين بنت لبون وفى كل خمسين حقة وهو حديث صحيح مخرج فى الصحاح من حديث ثمامة بن عبد الله بن أنس رواه عن ثمامة ابنه عبد الله وحماد بن سلمة ورواه عنهما جماعة وكلهم اتفقوا على هذا الحكم من غير اختلاف بينهم وروى عاصم بن ضمرة عن على ابن أبى طالب رضى الله عنه فى الابل إذا زادت على عشرين ومائة قال ترد الفرائض إلى أولها فاذا كثرت الإبل ففى كل خمسين حقة كذا رواه سفيان عن أبى اسحاق عن عاصم رواه شريك عن أبى اسحاق عن عاصم عن على رضى الله عنه قال إذا زادت الإبل على عشرين ومائة ففى كل خمسين حقة وفى كل أربعين بنت لبون فهذه الرواية موافقة لحديث أنس بن مالك والرواية الأولى تخالفه وحديث أنس لم تختلف الرواية فيه وحديث على رضى الله عنه اختلفت الرواية فيه كما ترى فالمصير إلى حديث أنس أولى للمعنى الذى ذكرناه على أن كثيرا من الحفاظ أحالوا الغلط فى حديث على على عاصم وإذا تقابلت حجتان فما سلم منهما من المعارض كان أولى كالبينات إذا تقابلت فإن الحكم منها كذلك كذا فى الاعتبار واعلم أن الفريضة فى مائة وعشرين حقتان بالإجماع ثم اختلفوا فعند الحنفية تستأنف الفريضة كما فى الأول إلى مائة وخمسين إلا أنه لاتجب فيه بنت لبون وجذعة ففى كل خمس شاة إلى مائة وخمس وأربعين فإذا صارت خمسا وأربعين بعد المائة تجب فيها حقتان وبنت مخاض وفى مائة وخمسين ثلاث حقاق وهذا هو الاستئناف الأول ففى مائة وخمس وسبعين

ثلاث حقاق وبنت مخاض وفى مائة وست وثمانين ثلاث حقاق وبنت لبون وفى مائة وست وتسعين أربع حقاق إلا مائتين ثم تستأنف الفريضة كما بعد مائة وخمسين فتجب فى كل خمس شاة فإذا صارت مائتين وخمسا وعشرين ففيها أربع حقاق وبنت مخاض وكذلك فى ست وثلاثين بنت لبون إلى ست وأربعين ثم إلى خمسين حقة ففي مائتين وخمسين خمس حقاق وهكذا إلى مالا نهاية له فيدور الحساب على الخمسينات وتجب فى كل خمسين حقة وكذلك فى كل أربعين بنت لبون إلا أنها تجب على ست وثلاثين وتبقى إلى ست وأربعين فلا يدور الحساب عليه وعند الأئمة الثلاثة الفريضة بعد مائة وعشرين تتغير على كل أربعين بنت لبون وعلى كل خمسين حقة فإذا صارت مائة وثلاثين تجب بنتا لبون وحقة لاشتمالها على أربعينتين وخمسين ثم إذا صارت مائة وأربعين تجب حقتان وبنت لبون لاشتمالها على أربعينة وخمسينتين ومستدل الحنفية ماقال القارى فى شرح النقاية ولنا ماروى اسحاق ابن راهويه فى مسنده والطحاوى فى مشكله وأبو داود فى المراسيل عن حماد ابن سلمة قلت لقيس بن سعد إكتب لى كتاب أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم فكتب لى ورقة ثم جاء يوما وأخبر أنه أخذه من كتاب أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم وأخبرنى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتبه لجده عمرو بن حزم فى ذكر مايخرج من فرائض الإبل فكان فيه فإذا كانت أكثر من عشرين ومائة ففى كل خمسين حقة وفى كل أربعين بنت لبون فما فضل أى زاد على مائة وعشرين فإنه يعاد إلى أول فريضة الإبل فما كان أقل من خمس عشرين ففيه الغنم فى كل خمس ذود شاة وروى الطحاوى عن خصيف عن أبى عبيدة وزياد بن أبى مريم عن بن مسعود أنه قال فإذا بلغت العشرين ومائة استقبلت الفريضة بالغنم فإذا بلغت خمساً وعشرين ففرائض الإبل وروى عن إبراهيم النخعى نحوه وروى بن أبى شيبة عن يحى بن سعيد عن سفيان عن أبى إسحاق عاصم بن ضمرة عن على مثله قال إذا زادت الإبل على العشرين ومائة فيستقبل بها الفريضة اه وما أورد

على هذه الروايات البيهقى وغيره فن فقهاء الشافعية وغيرهم أجاب عنه الحنفية محلها المطولات كالعينى والزيلعى وغيرهما لايسعها هذا المختصر ويكفى لهذا الوجيز ماقال العينى فى شرو الهداية بعد حديث عمرو بن حزم رواه عبد الرزاق فى مصنفه وابن حبان فى صحيحه والحاكم فى المستدرك وقال إسناده وصحيح وهو من قواعد الإسلام وقال ابن الجوزى فى التحقيق قال احمد بن حنبل كتاب عمرو بن حزم فى الصدقات صحيح وقال بعض الحفاظ المتأخرين نسخة كتاب عمرو بن حزم تلقاها الأئمة بالقبول وهى متواترة وقال يعقوب بن سفيان العولى لاأعلم فى جميع الكتب المنقولة أصح منه كان أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم يرجعون اليه ويدعون آراءهم وقال ابن الهمام قد أحاديث وردت أحاديث كلها تنص على وجوب الشاة بعد المائة والعشرين ذكرها فى الغاية اه وهكذا فى شرو الاحياء وقال ذكرها الشمس السروجى فى شرحه على الهداية وفى فتح القدير وما أخرجه ابن أبى شيبة بسنده عن سفيان عن اسحاق عن عاصم بن ضمرة عن على كمذهبنا عورض بأن شريكا رواه عن أبى إسحاق عن عاصم عن على قال إذا زادت الإبل على عشرة ومائة ففى كل خمسين حقة وفى كل أربعين ابنة لبون إلا أن سفيان أحفظ من شريك ولو سلم لايقاوم ماتقدم قلنا إن سلم فإنما يتم لو تعارضا وليس كذلك لأن ماتثبته هذه الرواية من التنصيص على عدد الفريضة لايتعرض ماتقدم لنفيه ليكون معارضا إنما فيه إذا زادت على عشرين ومائة ففى كل خمسين حقة وفى كل أربعين بنت لبون ونحن نقول به لأنا أوجبنا كذلك إذ الواجب فى الأربعين هو الواجب فى ست وثلاثين والواجب فى خمسين هو الواجب فى ست وأربعين ولا يتعرض هذا الحديث لنفى الواجب عما دونه فنوجبه بما رويناه وتحمل الزيادة فيما رواه على الزيادة الكثيرة جمعا بين الأخبار وتمام الكلام فى فتح القدير (فاختلف أصحابنا فى ذلك فمنهم من قال تتعارض الروايتان عمن اختلفت الرواية عنه وتسقطان وتبقى رواية من لم تختلف الرواية عنه) سالمة عن المعارض فيعمل

بها (ومنهم من قال ترجح إحدى الروايتين عمن اختلفت الرواية عنه برواية من لم تختلف الرواية عنه) والحاصل أن رواية من لم تختلف الرواية عنه معمول بها على كل حال وإنما الخلاف فى طريق العمل (فصل وأما ترجيح المتن فمن وجوه أحدها إن ورد أحد الخبرين موافقا الدليل آخر من كتاب أو سنة أو قياس فيقدم على الآخر لمعاضدة الدليل له) مثال الأول قوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها فهذا خاص فى صلاة الفرض عام فى الأوقات المنهى عن الصلاة فيها وغيرها ويعارضه نهيه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فى الأوقات المكروهة غير أن الحديث الأول يعضده ظواهر من الكتاب نحو قوله تعالى حافظوا على الصلوات وقوله تعالى وسارعوا إلى مغفرة من ربكم إلى غير ذلك من الآيات فيرجح الأول على الثانى وعند الحنفية هذا الحديث يعارض النهى عن الصلاة فى الأوقات المكروهة لأن الخاص يعارض العام ولا يخصصه إلا إذا كان مقارنا على ما هو أصلنا وفى التعارض يقدم المحرم على المبيح والمراد بالمحافظة فى الآية المداومة على الفعل والإيقاع فى أول الوقت لا الإيقاع فى الأوقات المنهى عن الصلاة فيها وأداء الصلاة فى وقت كامل وتأخيرها عن الأوقات المكروهة الناقصة فيه المحافظة عليها وأداؤها على وجه أكمل بخلاف العمل بالآخر والحاصل أن مسألة النهى عن الصلاة فيها قد فرغ منها الشرع وحررها وكررها حتى صدع بالنهى عن الصلاة فى تلك الأوقات المكروهة فمعنى قوله إذا ذكرها على المعهودية فى الأوقات يعنى الأوقات التى هى أوقاتها عند الشرع أما إذا ذكرها فى الأوقات المكروهة فليس ذلك وقتها عند الشرع وإنما وقت التذكر وقتها إذا صلاها فى غير وقت الكراهة وهكذا دأب الشريعة فى غير واحد من المواضع إذا فرغت من ذكر الشرائط مرة فسكت عنها فى سائر المواضع وترسل الكلام إرسالا اعتمادا على تمهيدها من قبل وحيث مهدت مسألة الأوقات وبسطت فى موضعها كل البسط لم تبق حاجة إلى ذكرها فى كل موضع وصارت كأنها مفروغ منها ثم يكون بناء

الكلام عليها نظرا إلى تلك المعهودية ألا ترى أن الحائض إذا تذكرت فائتة عليها لايجوز أن تصليها فى حال حيضها وما ذاك إلا لأن الكلام على المعهودية ثم حمل حديث النهى عن الصلاة فى الأوقات الثلاثة على الصلاة التى لاسبب لها متقدم ولا مقارنا من التأويلات البعيدة التى يأباها كلام الشارع الحكيم فإن الظاهر من كلامه أنه أراد الصلوات المفروضة وسننها ولم يذكر الشافعية فى كتبهم هذا من التأويلات البعيدة لكونه عليهم وهم قائلون به وجل ماقالوه فى التأويلات البعيدة إنما هو لغيره لالهم وقال ماوافق فيه أحد الحديثين فيه أحد الحديثين سنة أخرى ورجح على الآخر حديث لانكاح إلا بولى رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه فان هذا الحديث بسنده حديث عائشة عن النبى صلى الله عليه وسلم أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل حسنه الترمذى فيقدم على حديث ليس للولى مع الثيب أمر وعند الحنفية الحديث المذكور وما بمعناه من الأحاديث معارضة بقوله صلى الله عليه وسلم الأيم أحق بنفسها من وليها رواه مسلم وأبو داود والترمذى والنسائى ومالك فى الموطإ والأيم من لا زوج لها بكرا كانت أوثيبا وجه الاستدلال أنه أثبت لكل منهما ومن الولى حقا فى ضمن قوله أحق ومعلوم انه ليس للولى سوى مباشرة العقد اذا رضيت وقد جعلها احق منه به فبعد هذا إما أن يجرى بين هذا الحديث وما رووا حكم المعارضة والترجيح او طريقة الجمع فعلى الأول يترجح هذا بقوة السند وعدم الاختلاف فى صحته بخلاف الحديثين فإنهما إما ضعيفان فحديث لا نكاح إلا بولى مضطرب فى اسناده فى وصله وانقطاعه وارساله قال الترمذى هذا حديث فيه اختلاف وسمى جماعة منهم اسرائيل وشريك رووه عن ابى اسحاق عن ابى بردة عن ابى موسى الأشعرى عن النبى صلى الله عليه وسلم ورواه ابو عبيدة الحداد عن يونس ابن ابى اسحاق عن ابى بردة ولم يذكر فيه عن ابى اسحاق فقد اضطرب فى وصله وانقطاعه وقد روى شعبة وسفيان الثورى عن يونس ابن ابى اسحاق عن ابى بردة عن النبى صلى الله عليه وسلم وهذا اضطراب فى

ارساله لأن ابا بردة لم يره صلى الله عليه وسلم وشعبة وسفيان اضبط من كل من تقدم قال واسنده بعض اصحاب سفيان عن سفيان ولا يصن ثم اسند إلى شعبة قال سمعت سفيان يسأل ابا إسحاق أسمعت أبا بردة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نكاح إلا بولى قال نعم ولا يخفى ان هذا الكلام إلزامى اما على راينا فلا يضر الإرسال وحديث عائشة رضى الله عنها عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قد انكره الزهيرى قال الطحاوى وذكر ابن جريج انه سأل عنه ابن شهاب فلم يعرفه حدثنا بذلك ابن أبى عمران حدثنا يحي بن معين عن ابن علية عن ابن جرير بذلك وإما أن يكون حسنا بناء على أن الأصح فى الأول وصله لأن الوصل والرفع مقدمان على الوقف والارسال عند التعارض على الأصح وان كان شعبة وسفيان أحفظ من غيرها لكن حكاية شعبة تفيد أنهما سمعاه من أبى اسحاق فى مجلس واحد ظاهراً وغيرهما سمعوه منه فى مجالس وفى الثانى أن الثقة قد ينسى الحديث ولا يعد قدحا فى صحته بعد عدالة من روى عنـــه ولذلك نظائر الثانى وهو إعمال طريقة الجمع فبأن يحمل عمومه على الخصوص وذلك سائغ وهذا يخص حديث أبى موسى بعد جواز كون النفى للكمال والسنة وهو مجمل قولها فان النساء لا تلى ولا ينكحن فى رواية وبأن يراد بالولى من يتوقف على النكاح إذنه أى لا نكاح إلا بمن له ولاية ولاية لينفى نكاح الكافر المسلمة والمعتوهة والأمة والعبد أيضاً لأن النكاح فى الحديث عام غير مقيـــد وعلى هذا التأويل يتم العمل بالحديث الجامع لاشتراط الشهادة والولى ويخص حديث عائشة بمن نكحت غير الكفؤ والمراد بالباطل حقيقته على قول من لم يصحح ما باشرته من غير كفء أو حكمه على قول من يصححه ويثبت للولى حق الخصومة فى فسخه كل ذلك سائغ فى إطلاقات النصوص ويجب ارتكابه لدفع المعارضة بينهما على أنه يخالف مذهبهم فان مفهومه إذا نكحت نفسها بإذن وليها كان صحيحا وهو خلاف مذهبهم والله أعلم فثبت مع المنقول الوجه المعنوى وهو

أنها تصرفت فى خالص حقها وهو نفسها وهى من أهله كالمال فيجب تصحيحه مع كونه خلاف الأولى اه من فتح القدير ثم حديث الأيم أحق بنفسها يعضده آيات من الكتاب دالة على انعقاد النكاح بعبارة المرأة منها قوله تعالى وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن وقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله تعالى فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف فجاز فعلها فى نفسها من غير شرط الولى لعموم اللفظ فى اختيار الأزواج وغيره وقوله تنكح وينكحن معناه العقد وإسناد الفعل اليها يدل على انعقاد النكاح بعبارتها فهذا الحديث موافق لآيات من القرآن فهو منطبق على ماذكره المصنف من أنه إذا كان أحد الحديثين موافقا للكتاب والسنة والقياس يقدم على الآخر وأيضا حديث فيما سقت السماء وكان عشريا العشر وفيما سقى بالنضح نصف العشر رواه البخارى من حديث ابن عمر وفى حديث جابر فيما سقت الأنهار والغيم العشر وفيما سقى بالسانية فهذا الحديث عام فى القليل والكثير والخضروات وغيرهما وحديث ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة رواه الشيخان يعارضه فيما دون خمسة أوسق مما يوسق ولم يتناول ما لايوسق فبقى عموم مافى قوله فيما سقت السماء العشر على حاله فيما لابد من تحت الوسق كالخضروات لكن الأول موافق لآيات من الكتاب وهى قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده فانه يشعر بالعموم فى الطرفين فإن البعض لم يفصل بين القليل والكثير فيما يخرج من الأرض والخضروات وغيرها وقوله تعالى ياأيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض فيرجح عند الحنفية على الحديث الآخر وبذلك عمل الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز فكتب إلى عماله أن يأخذوا من كل قليل وكثير كما أخرجه الزيلعى فدل على أنه جرى به التعامل وهو مذهب مجاهد والزهرى وإبراهيم النخعى ومثال الثالث وهو ما وافق فيه أحد الحديثين قياساً حديث أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم ليس على المسلم صدقة فى عبده ولا فرسه رواه

الجماعة فإنه يرجح على ما فى صحيح مسلم فى حديث أبى هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قال فى الخيل ثم لم ينس حق الله فى ظهورها لأن الأول يعضده قياس لأن الذكور الخالص من الخيل اتفقوا على عدم الوجوب فيها فيقال ما لاتجب الزكاة فى ذكوره لا تجب فى إناثه كسائر الحيوانات واعلم أن الخيل إذا كانت تعلف للركوب أو الحمل أو الجهاد فلا زكاة فيها إجماعا وإن كانت للتجارة ففيها زكاة إجماعا وأما إذا كانت تسام للدر والنسل وهى ذكور وإناث تجب فيها الزكاة عند الإمام أبى حنيفة للحديث الثانى وعند الصاحبين والأئمة الثلاثة لا تجب فيها الزكاة للحديث الأول وتأويل ما روياه فرس الغازى ولاشك أن هذه الإضافة للفرس المفرد لصاحبها فى قولنا فرسه وفرس زيد كذا وكذا يتبادر منه الفرس الملابس للإنسان ركوباً ذهاباً ومجيئاً عرفا وإن كان لغة أعم من ذلك والعرف أملك ويؤيد هذه الارادة قوله فى عبده ولاشك أن العبد للتجارة تجب فيه الزكاة فعلم أنه لم يرد النفى عن عموم العبد بل عبد الخدمة وقد روى ما يوجب حمله على هذا المحمل لو لم تكن هاتان القرينتان العرفية واللفظية وهو ما فى الصحيحين فى حديث مانعى الزكاة بطوله وفيه الخيل ثلاثة هى لرجل أجر ولرجل ستر ولرجل وزر وساق الحديث إلى قوله فأما التى هى له ستر فرجل ربطها تقنيا وتعففا ولم ينس حق الله فى رقابها ولا ظهورها فهى لذلك الرجل ستر الحديث فقوله ولا فى رقابها بعد قوله ولم ينس حق الله فى ظهورها يرد تأويل ذلك بالعارية لأن ذلك مما يمكن على بعده فى ظهورها فعطف رقابها ينفى إرادة ذلك إذ الحق الثابت فى رقاب الماشية ليس إلا الزكاة وهو فى ظهورها حمل منقطعى الغزاة والحاج ونحو ذلك هذا هو الظاهر الذى يجب البقاء معه ولا يخفى أن تأويلنا فى الفرس أقرب من هذا بكثير لما فى حقه من القرينتين ولأنه تخصيص العام وما من عام إلا وقد خص بخلاف حمل الحق الثابت لله فى رقاب الماشية على العارية وقد تحقق الأخذ فى زمن الخليفتين عمر وعثمان من غير نكير بعد اعتراف عمر بأنه لم يفعله النبى صلى الله عليه وسلم ولا أبو بكر وعدم أخذه عليه الصلاة والسلام لأنه لم يكن فى زمانه أصحاب

الخيل السائمة من المسلمين بل أهل الإبل والبقر والغنم أوأصحاب أهل المدائن والدشت والتراكمة وإنما فتحت بلادهم فى زمن عمر وعثمان وتمام الكلام فى فتح القدير اه (والثانى أن يكون أحد الخبرين عمل به الأئمة فهو أولى لأن عملهم به يدل على أنه آخر الأمرين وأولاهما) ولهذا قدم رواية من روى فى تكبيرات العيدين سبعا فى الأولى القراءة وخمسا فى الثانية على رواية من روى أربعا كالجنائز لأن الأول قدعمل به أبو بكر وعمر رضى الله عنهما فيكون أقرب إلى الصحة والأخذ به أصوب قال العراقى وهو قول أكثر أهل العلم من الصحابة والتابعين والأئمة وبالرواية الثانية أخذ الحنفية ثلاثا فى الأولى بعد تكبيرة الاحرام قبل القراءة وثلاثا فى الثانية بعدالقراءة وهو مروى عن جماعة من الصحابة ابن مسعودوأبى موسىوهوقول الثورى قال محمد بن فى الموطإ قد اختلف الناس فى التكبير فى العيد فما أخذت به فهو حسن وأفضل ذلك عندنا ما روى عن ابن مسعود أنه كان يكبر فى كل عيد تسعا خمسا وأربعا فيهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرتا الركوع ويوالى بين القراتين ويؤخرها فى الأولى ويقدمها فى الثانية وهو قول أبى حنيفة اه (وهكذا إذا عمل بأحد الخبرين أهل الحرصين فهو أولى لأن عملهم به يدل على أنه قد استقر عليه الشرع وورثوه) دون الآخر (والثالث أن يكون أحدهما يجمع المنطق والدليل فيكون أو مما يجمع أحدهما لأنه بين) ولهذا قدم حديث جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرف فلا شفعة رواه أحمد والبخارى على حديث سمرة بن جندب عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال جار الدار أحق بالدار من غيره رواه أحمد وأبو داود والترمذى وصححه لأن الحديث الأول يدل بمنطوقه على أن الشفعة فيما لم يقسم وبمفهومه على أنه لاشفعة فيما قسم وقد صرح بهذا المفهوم فقال فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة وأما الثانى فيدل بمنطوقه على أن الشفعة للجار المجاور وفى الجوهر النقى ثم حكى البيهقى عن الشافعى أنه قال ثبت أنه لاشفعة فيما قسم وصرفت فيه الطرق

كما قدمناه ومال أبي رافع كان مفرزا بالقسمة وإنما كانت الطرق مشتركة فتصريح القصة يخالف تأويل الشافعي هذا بمذهبه وقد جاء ذلك مصرحا في قوله حديث جابر المذكور بعد الجار أحق بشفعة أخيه إذا كان طريقهما واحدا وقد أخرج النسائي في سننه عن محمد بن عبد العزيز بن أبي رزمة عن الفضل بن موسى عن حرب بن أبي العالية عن أبي الزبير عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة بالجوار وهذا مسند صحيح وتأويل الشافعي الجار بالشريك يرده ما أخرجه ابن أبي شيبة عن أبي أسامة عن حسين المعلم عن عمرو بن شعيب عن عمرو بن الشريد عن أبيه قلت يا رسول الله أرض ليس لأحد فيها قسم ولا شريك إلا الجوار قال الجار أحق بصقبه ما كان واخرج الطحاوي هذا الحديث ولفظه ليس لأحد فيها قسم ولا شريك إلا الجوار وأخرجه ابن جرير الطبري في التهذيب ولفظه ليس فيها لأحد شرب ولا قسم إلا الجوار فهذا تصريح بوجوبها لجوار لا شركة فيه فدل على أن الجار الملازق تجب له الشفعة وإن لم يكن شريكا وقال ابن جرير رواه عمرو ابن شعيب عن سعيد بن المسيب عن الشريد بن سويد من حضرموت أنه عليه السلام قال الجار والشريك أحق بالشفعة ما كان يأخذها أو يترك فظاهر عطف الشريك على الجار يقتضي أن الجار غير شريك وأخرج ابن حبان في صحيحه حديث الجار أحق بصقبه من حديث أبي رافع وأنس عن النبي صلى الله عليه وسلم وأخرج أيضا عن أنس أنه عليه السلام قال جار الدار أحق بالدار وأخرجه النسائي أيضا وعن الحسن بن سمرة بن جندب عن النبي صلى الله عليه وسلم جار الدار أحق بدار الجار أخرجه أبو داود والنسائي والترمذي وقال حسن صحيح فظهر بمجموع هذه الأحاديث أن للشفعة ثلاثة أسباب الشركة في نفس المبيع ثم في الطريق ثم في الجوار فظاهر قوله عليه السلام جار الدار أحق بالدار من يأخذ الدار كلها وليس ذلك إلا الجار وأما الشريك فإنه يأخذ بعضها ولأن الشفعة إنما وجبت لأجل التأذي الدائم وذلك موجود في الجار أيضا ولو وجبت لأجل الشركة لوجبت في سائر العروض فلما لم تجب إلا في العقار

علمنا أن سبب الوجوب هو التأذى وحكى الطبرى أن القول بشفعة الجوار هو قول الشعبى وشريح وابن سيرين والحكم وحماد والحسن وطاوس والثورى وأبى حنيفة انتهى مختصرا من الجوهر النق والحاصل أن الحنفية قالوا بأن الشفعة تكون أولا للخليط فى نفس المبيع ثم إن سلم الخليط تكون للشريك فى حقوق المبيع كالطريق والشرب ثم إن سلم ذلك تكون الشفعة للجار الملاصق والشافعية قالوا لاشفعة إلا للشريك الذى لم يقاسم وحملوا جميع الأحاديث الواردة فى شفعة الجوار على الجار الشريك جمعا بينها وبين حديث الشفعة فيما لم يقسم إلى آخره والجواب أن قضى بالشفعة إما أن يكون بمعنى حكم فتكون المسئلة قضية عين وقعت بين يدى النبى صلى الله عليه وسلم شاهدها سيدنا جابر رضى الله عنه فحكاها ويكون قوله فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة مدرج من كلام جابر ويكون وقوعها قضية عين فيما لا يقسم لايستلزم نفى غيره وهو ما قسم وقد تقدم من المصنف فى بيان ما يصح فيه دعوى العموم وما لايصح أن مثل قضى بالشفعة للجار من قضايا الأعيان التى لايصح فيها دعوى العموم وقد استدل على إدراجها بعدم إخراج مسلم لتلك الزيادة وإما أن يكون بمعنى أفتى فمعنى الحديث حينئذ إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة بسبب الشركة فى نفس المبيع لزوالها بوقوع الحد الفاصل فلا ينافى ثبوتها بسبب آخر وهو الجوار وبيان ذلك أن الشركة فى نفس المبيع ارتفعت بالقسمة وتميز الحدود والشركة فى حق المبيع ارتفعت بصرف الطرق وانتفاء الشفعة بسبب خاص من الأسباب الثلاثة لاينافى ثبوتها بسبب آخر غيره خصوصا وقد دلت أحاديث الجوار على استحقاق الشفعة به وحديث الشريد بن سويد يؤيد هذا الجمع ويدفع الجمع الأول ثم الحديث الذى تمسك به الشافعية الشفعة للشريك مخالف لمذهبهم من جهة أنه علق فيه انتفاء الشفعة على مجموع الأمرين وهما القسمة وصرف الطرق فمقتضاه أنه لو حصلت القسمة ولم تصرف الطرق بأن كان شريكا فى الطريق يكون له الشفعة وليس هذا مذهبهم فافهم (والرابع أن يكون أحدهما نطقا والآخر دليلا) أى

مفهوم مخالفة (فالنطق أولى من الدليل لأن النطق مجمع عليه والدليل مختلف فيه) ولأن دلالة المنطوق فى محل النطق والمفهوم لا فى محل النطق فكانت أقوى ولهذا رجح الحنفية ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال جار الدار أحق بالدار على مفهوم قوله الشفعة فيما لم يقسم وهذا على سبيل التنزل منهم واعتبار المفهوم وإلا فهم لا يقولون بمفهوم المخالفة فى النصوص الشرعية والشافعية قد شرطوا فى اعتبار مفهوم المخالفة أن لا يعارضه ما هو أقوى منه من منطوق أو مفهوم موافقة وإلا فالعبرة بالمنطوق والخامس أن يكون أحدهما قولا وفعلا والآخر أحدهما فالذى يجمع القول والفعل أولى لأنه أقوى لتظاهر الدليلين نحو ما روته حبيبة بنت أبى تجراة قالت رأيت النبى صلى الله عليه وسلم فى بطن المسيل وهو يسعى ويقول إسعوا فإن الله كتب عليكم السعى حتى أن مئزره ليدور به من شدة السعى فهذا الحديث أدل على المقصود من قوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة لاشتماله على أنواع من الترجيح الأول قوله والثانى فعله ويجب فيه الاقتداء والثالث إخباره عن إيجاب الله تعالى ذلك علينا فهو أولى بالتقديم من مجرد القول فيكون السعى ركنا من أركان الحج كالوقوف بل أقوى منه قال الكمال والحنفية لم يقولوا بركنيته بل قالوا بوجوب السعى ولهذا قالوا بموجبه لأن مثله لا يزيد على إفادة الوجوب وأما الركن فإنما يثبت بدليل مقطوع به فاثبات الركن به إثبات بغير دليل فحقيقة الخلاف فى أن مفاد الدليل ماذا والحق فيه ما قلناه لأن نفس الشىء ليس إلا ركنه وحده أو مع شىء آخر فإذا كان ثبوت ذلك قطعياً لزم فى ثبوت أركانه القطع لأن ثبوتها هو ثبوته فإذا فرض القطع به كان ذلك للقطع بها وقوله تعالى فلا جناح عليه أن يطوف بهما وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فى مصحفه فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما لا يفيد الوجوب ثم الاجماع منا ومن الشافعى وأصحابه على انه لم يثبت الوجوب بالمعنى الذى يقولون به إذ ليس هو معنى الفرض

الموجب فواته عدم الصحة فالثابت بخلاف الوقوف بعرفة فإن فواته يوجب عدم الصحة وعدم الأجزاء باتفاق الجميع واعلم أن سياق حديث اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي يفيد ان المراد بالسعي الجرى الكائن فى بطن الوادى لكنه غير مراد اجماعاً بلاخلاف يعلم فيحمل على أن المراد بالسعي التطوف بينهما أتفق انه عليه الصلاة والسلام قاله لهم عند الشروع فى الجرى الشديد المسنون لما وصل إلى محله شرعاً اعنى بطن الوادى ولايسن جرى شديد فى غير هذا المحل بخلاف الرمل فى الطواف وإنما هو شىء فيه شدة وتصلب ا ه (وان كان أحدهما قولا والآخر فعلا ففيه أوجه قد مضت فى باب الأفعال والذى تقدم منه فى باب الأفعال هو قوله وإذا تعارض قول وفعل فى البيان يعنى لمجمل سبق عليهما ففيه أوجه من أصحابنا من قال القول أولى ومنهم من قال الفعل أولى ومنهم من قال هما سواء والأول أصح لأن الأصل فى البيان هو القول ا ه وفى جمع الجوامع وشرحه وإذا تعارض القول والفعل أى تخالفاهو دليل على تكرر مقتضى القول فإن كان القول خاصاً به صلى الله عليه وسلم كأن قال يجب على صوم يوم عاشوراء فى كل سنة وافطر فيه فى سنة بعد القول أو قبله فالمتأخر من القول والفعل بأن علم ناسخ للمتقدم منهما فى حقه وذلك ظاهر فى تأخر الفعل وكذا فى تقدمه لدلالة الفعل على الجواز المستمر واحترز بقوله دل الخ عما لم يدل فلا نسخ حينئذ لكن فى تأخر الفعل دون تقدمه لما تقدم من دلالة الفعل على الجواز المستمر فإن جهل المتأخر من القول والفعل فثالثها أى الأقوال الأصح الوقف عن أن يرجح أحدهما على الآخر فى حقه إلى تبين التاريخ لاستوائهما فى احتمال تقدم كل منهما على الآخر وقيل يرجح القول لأنه أقوى دلالة من الفعل لوضعه لها والفعل إنما يدل بقرينة وقيل يرجح الفعل لأنه أقوى فى البيان بدليل انه يبين به القول ولا تعارض فى حقنا حيث دل على تأسينا به فى الفعل لعدم تناول القول وإن كان القول خاصا بنا كأن قال يجب عليكم صوم يوم عاشوراء إلى آخر ما تقدم فلا معارضة فيه أى فى حقه صلى الله

عليه وسلم بين القول والفعل لعدم تناول القول له وفى الأمة المتأخر منهما
بأن علم ناسخ للمتقدم ان دل دليل على التأسى به فى الفعل فإن جهل التاريخ
فثالثها الأصح أنه يعمل بالقول وقيل بالفعل وقيل الوقف عن العمل بواحد
منهما لمثل ما تقدم وإن كان القول عاماً لنا وله كأن قال يجب على وعليكم
صوم عاشوراء إلى آخر ما تقدم فتقدم الفعل أو القول له وللأمة كما مر من
أن المتأخر من القول والفعل بأن علم مقدم على الآخر بأن ينسخه فى حقه
صلى الله عليه وسلم وكذا فى حقنا إن دل دليل على تأسينا به فى الفعل وإلا فلا
تعارض فى حقنا وإن جهل المتأخر فالأقوال أصحها فى حقه الوقف وفى
تقدم القول إلا أن يكون القول العام ظاهراً فيه صلى الله عليه وسلم لا نصا
كأن قال يجب على كل واحد صوم عاشوراء إلى آخر ماتقدم فالفعل تخصيص
للقول العام فى حقه تقدم عليه أو تأخر عنه أو جهل ذلك ولا نسخ حينئذ
لأن التخصيص أهون منه اه (والسادس أن يكون أحدهما قصد به الحكم
والآخر لم يقصد به الحكم فالذى قصد به الحكم أولى لأنه أبلغ فى بيان
الغرض وإفادة المقصود كترجيح حديث إمامة جبريل فى انه صلى بالنبى صلى
الله عليه وسلم العصر حين صار كل شىء مثله وهذا الحديث رواه ابن عباس
وجابر بن عبد الله وأبو مسعود الأنصارى وأبو هريرة وغيرهم على حديث عبد
ابن عمر الذى تمسك به بعض الحنفية كأبى زيد فى كتاب الأسرار فى أن
وقت العصر من مصير ظل كل شىء مثليه وهو إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم
من الأمم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس أو فى أهل التوراة
فعلوا بها حتى إذا انتصف النهار عجزوا فاعطوا قيراطاً قيراطاً أو فى أهل
الإنجيل فعملوا إلى صلاة العصر ثم عجزوا فأعطوا قيراطاً قيراطا ثم أوتينا
القرآن فعملنا إلى غروب الشمس فأعطينا قيراطين قيراطين فقال أهل
الكتابين أى ربنا أعطيت هؤلاء قيراطين قيراطين وأعطيتنا قيراطاً قيراطاً
ونحن كنا أكثر عملا قال الله تعالى هل ظلمتكم من أجركم من شىء قالوا لا قال
فهو فضلى أوتيه من أشاء فلو كان وقت العصر من مصير ظل كل شىء مثله

لكان مساويا لوقت الظهر وقد قالوا كنا أكثر عملا فدل على انه دون وقت الظهر وأجيب بمنع المساواة وذلك معروف عند أهل العلم بهذا الفن وهو أن المدة التى بين الظهر أطول من المدة التى بين العصر والمغرب وعلى التنزل لا يلزم من التمثيل والتشبيه التسوية من كل جهة وبأن الخبر إذا ورد فى معنى غير مقصود لا تؤخذ منه العارضة لما ورد فى ذلك المعنى بعينه مقصوداً فى أمر آخر وبأنه ليس فى الخبر نص على أن كلا من الطائفتين أكثر عملا لصدق أن كلهم مجتمعين أكثر من المسلمين وباحتمال أن يكون أطلق ذلك تغليبا وباحتمال أن يكون ذلك من قول اليهود خاصة فيندفع الاعتراض كما جزم به بعضهم وتكون نسبة ذلك للجميع فى الظاهر غير مرادة بل هو عموم أريد به الخصوص اهـ ورد بأنه لا يخفى على كل أحد أن وقت العصر لو كان بمصير ظل كل شىء مثله يكون وقت الظهر الذى ينتهى إلى مصير ظل كل شىء مثله مثل وقت العصر الذى نقول وقته بمصير ظل كل شىء مثله ومع [illegible] ما ادعى أبو زيد المساواة بالتحقيق وقوله على التنزل لا يلزم التسوية [illegible]ن كل جهة باطل لأنه لم يدع التسوية من كل وجه حتى يعترض عليه وبأن النصارى واليهود لا يتفقان على قول واحد بل قالت النصارى كنا أكثر عملا وأقل عط[illegible]ا اليهود وباعتبار كثرة العمل وطوله ولأبى حنيفه استدلالات أخر مقصودة بنفسها فى شرع الحكم من ذلك حديث أبى هريرة رضى الله إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة فإن شدة الحر من فيح جهنم رواه الستة وعن أبى ذر قال كنا مع النبى صلى الله عليه وسلم فى سفر فأراد المؤذن أن يؤذن له فقال أبرد ثم أراد أن يؤذن فقال له أبرد ثم أراد أن يؤذن فقال له أبرد حتى ساوى الظل التلول فقال النبى صلى الله عليه وسلم إن شدة الحر من فيح جهنم رواه البخارى فى باب الأذان للمسافر وتمام الكلام فى الفروع (والسابع أن يكون أحدهما) عاماً (ورد على سبب خاص والآخر عاما ورد على غير سبب فالذى ورد على غير سبب أولى) أى فيقدم على ذى السبب فى غير صورة السبب وإنما قدم العام فى غير صورة السبب (لأنه متفق على عمومه والوارد على سبب

(مختلف فى عمومه) لما وراء صورة السبب فقد قيل بقصره عليها إذ الأصل مطابقته لما ورد فيه وأما فى صورة السبب فيقدم ذو السبب على المطلق إذ السبب هو العلة الباعثة عليه ظاهراً فكانت دلالته شديدة القوة حتى لا يجوز تخصيصها عند الأكثر قال السبكى فمن قال ان الوارد على سبب راجح أراد فى صورة السبب ومن قال ان عكسه راجح أراد فيما عداها ولا يتجه خلاف فى الموضعين انتهى وعلى هذا يقدم حديث من بدل دينه فاقتلوه على نهيه عليه الصلاة والسلام عن قتل النساء لأن هذا وارد على سبب فى الحربية فيقدم الأول فيما وراء السبب الذى ورد الثانى لأجله ويقدم حديث النهى عن الأول فى السبب الذى ورد لأجله ويرجح عند الشافعية أيضا الخاص من وجه على العام مطلقا لأن احتمال تخصيصه أكثر من الخاص من وجه إذ لا يدخله التخصيص من تلك الجهة والعام الذى لم يخص يرجح على العام المخصوص نقله إمام الحرمين عن المحققين وعللوه بأن دخول التخصيص يضعف اللفظ والرازى بأن الذى دخله التخصيص قد أزيل عن تمام مسماه والحقيقة تقدم على المجاز وعضد الدين بتطرق الضعف بالخلاف فى حجتيه واختار ابن المنير والصفى الهندى والسبكى عكسه لأن ما خص من العام هو الغالب والغالب أولى من غيره ولأن المخصوص قلت أفراده حتى قارب النص إذ كل عام لابد أن يكون نصا فى أقل متناولاته فاذا قرب من الاقل بالتخصيص فقد قرب من التخصيص فكان أولى وذهب بن كج إلى استوائهما لأن الحادثة من اللفظ كهى من اللفظ الآخر وقد أجمعوا على أن العموم إذا استثنى بعضه صح التعلق به اﻫ (والثامن أن يكون أحد الخبرين قضى به على الآخر) اتفاقا ولم يكن للنظير الآخر ذلك (فالذين قضى به منهما أولى لأنه ثبت له حق التقدم) مثاله أن يقضى بقوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق على قوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر لأن له نظيرا وهو قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أواق من الورق صدقة قضى به على قوله صلى الله عليه وسلم فى الرقة بربع العشر لأن ذلك نظير

ما قاله فى العشر وللحنفيـة أن الحديث الأول هو فيما سقت السماء العشر يعضده قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وهذه الآية عامة فى القليل والكثير وفى ما يوسق ومالا يوسق فلو قضى بحديث ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة على حديث فيما سقت السماء العشر لكان نسخاً لهذه الآية بخبر الآحاد وهو لا يجوز لأن الآية قطعية وخبر الآحاد ظنى والتخصيص بناء على معارضة المخصص للمخصص به ولا معارضة هنا فلا تخصيص وقد قدم المصنف أن أحد الحديثين إذا وافقه الكتاب أو السـنة أو الاجماع أو القياس يقدم على ما ليس كذلك وحديث فيما سقت السماء العشر عضدته آيات من الكتاب ومن الآثار ما رواه أبو حنيفة عن أبان عن أنس رفعه فى كل شىء أخرجت الأرض العشر أو نصف العشر قال ابن الهمام وفيه من الآثار أيضاً ما أخرج عبد الرزاق بسنده عن عمر بن عبد العزيز قال فيما أنبتت الأرض من قليل وكثير العشر واخرج نحوه عن مجاهد وعن ابراهيم النخعى وأخرجه ابن أبى شيبة أيضاً عنهم والحاصل انه إذا تعارض عام وخاص فمنهم من يقدم الخاص مطلقاً كالشافعى قال بموجب حديث الأوساق ومن لا يقدم بل يقول يتعارضان ويطلب الترجيح ومن يقول بموجب هذا العام لأن الإيجاب فيما دون خمسة أوسق أولى للاحتياط اه بخلاف حديث فى الرقة ربع العشر مع حديث ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة فإنه يصح تخصيصه للأول لكونه مثله خبر أحاد بل أقوى منه لأنه انضم إليه الاجماع والتواتر العملى به فافهم (والتاسع أن يكون أحدهما اثباتاً والآخر نفياً فيقدم الإثبات لأن مع المثبت زيادة علم فالأخذ بروايته أولى) قال فى جمع الجوامع مع شرحه والمثبت على النافى لاشتماله على زيادة علم وقيل عكسه لاعتضاد النافى بالأصل أى لأن الأصل فى كل شىء عدمه وثالثها سواء لتساوى مرجحيهما أى أن المثبت يرجحه اشتماله على زيادة علم والثانى يرجحه اعتضاده بالأصل وهما مستويان فى نظر القائل ورابعها يرجح المثبت إلا فى الطلاق والعتاق فيرجح الثانى لهما على المثبت لهما لأن الأصل عدمهما أى

لأن الأصل عدم الزوجية بالنظر للطلاق وعدم الرقبة بالنظر للعتاق وحكى ابن الحاجب مع هذا عكسه أى ترجيح المثبت لهما على النافى اهـ ولم يذكر الخلال له تعليلا ولكن هو قول الكرخى والكرخى يقول إن ما حكمه وقوع الطلاق والعتاق أولى لأنه على وفق الدليل النافى لملك البضع وملك اليمين وهو الأصل إذ الأصل عدم الزوجية والرقبة والنافى لهما على خلافه قال صدر الشريعة فى تنقيحه وتوضيحه عليه أما إذا كان أحدهما مثبتاً والآخر نافياً فإن كان النفى يعرف بالدليل كان مثل الإثبات وإن كان لا يعرف به بل بناء على العدم الأصلى فالمثبت لما قلنا فى المحرم والمبيح وإن احتمل الوجهين أى إن احتمل النفى أن يعرف بالدليل وأن يعرف بغير دليل بناء على العدم الأصلى فالإثبات أولى وكتب السعد على قوله وإن كان لا يعرف به بل بناء على العدم الأصلى فالمثبت أولى ما نصه إذ لو جعل النافى أولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفى الأصلى ثم النافى للاثبات وأيضاً المثبت يشتمل على زيادة علم كما فى تعارض الجرح والتعديل لجعل الجرح أولى ولأن المثبت مؤسس والنافى مؤكد والتأسيس خير من التأكيد وعن عيسى بن أبان أن النافى كالمثبت وإنما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى فلهذا احتاج المصنف إلى بيان ضابط فى تساويهما وترجيح أحدهما على الآخر وهو أن النفى إن كان مبنيا على العدم الأصلى فالمثبت مقدم وإلا فإن تحقق انه أى النفى يعرف بالدليل فيتساويان فإن احتمل الأمرين ينظر ليتبين الأمر على هذا الأصل الذى ذكره فى باب الرواية بتفرع الشهادة على النفى بأن يتساوى النافى والمثبت ان علم النفى بدليل ويقدم المثبت ان علم النفى بحسب الأصل وإلا ينظر فيه ليتبين اهـ ومن أمثله ذلك ترجيح حديث بلال أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل البيت وصلى فيه على حديث أسامة أنه دخل البيت ولم يصل فيه وكذلك خبر من روى أفطر الحاجم والمحجوم مع من روى أنه صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم (والعاشر أن يكون أحدهما ناقلا) عن البراءة الأصلية (والآخر مبقياً)

على البراءة الأصلية ومؤيداً لها (فالناقل أولى لأنه يفيد حكماً شرعياً) وهذا منقول عن الجمهور وذلك لأن الناقل يستفاد منه مالا يعلم من غيره بخلاف المبقى ولأن الأخذ بالمبقى يستدعى تأخر وروده عن الناقل وفى ذلك تكثير النسخ لأن الناقل حينئذ يزيل حكم العقل ثم المبقى يزيل حكم الناقل فيلزم النسخ مرتين وأما إذا قدرنا تأخر الناقل وأخذنا به ففيه تقليل للنسخ لأن المبقى حينئذ يكون واردا لتأكيد حكم العقل ثم يرد الناقل بعده لإزالة حكمه فيلزم النسخ مرة واختار البيضاوى ترجيح الخبر المبقى لحكم الأصل أى المقرر لمقتضى البراءة الأصلية على الخبر الناقل لذلك أى الحكم لأن المبقى متأخر عن الناقل إذ لو لم يتأخر عنه لم يكن له فائدة لأنه حينئذ يكون واردا حيث لايحتاج إليه لان فى ذلك الوقت يعرف الحكم بدليل آخر وهو البراءة الاصلية والاستصحاب وإذا كان متأخرا عن الناقل كان أرجح وهذا الذى اختاره البيضاوى ومن تبعه ذكر الإمام انه الحق والجواب عن الاول انا جعلنا المقرر للأصل متأخرا والناقل عن الاصل مقدماً ليكون مفيدا حكما جديدا وينسخ حكم الناقل والتأسيس خير من التأكيد وعن الثانى أن رفع الحكم الأصلى ليس بنسخ لما تقدم فى حد النسخ فلا يلزم من تقديم المبقى تكثير النسخ وأيضا فلو اعتقدنا تأخر الناقل لكان ناسخا لحكم ثابت بدليلين وهما البراءة الأصلية والخبر المؤكد لها بخلاف ما قلناه فانه لايكون المنسوخ إلا دليلا واحدا ومن أمثلة ذلك حديث أبى هريرة فى إيجاب الوضوء من مس الذكر فانه ناقل عن الأصل الذى هو عدم التكليف مع حديث طلق بن على فى عدم إيجاب الوضوء (والحادى عشر أن يكون أحدهما احتياطا) للغرض وبراءة الذمة بيقين ولا يكون ذلك فى الآخر فيقدم على الذى لا احتياط فيه لأن الأحوط للدين أسلم) قال فى الاعتبار فان قيل لم يستعملوا الاحتياط فى إيجاب الوضوء من القهقهة والرعاف والقيء وإيجاب المضمضة والاستنشاق فى الغسل أجاب من خالفهم فى هذه الأحكام بقوله إنما لم نقل بالاحتياط فى المواضع التى ذكر تموها لأن الأمة قد أجمعت على تركها أو ترك بعضها وذلك أن العراقى ترك إيجاب الاحتياط فى المضمضة

والاستنشاق فى الوضوء وترك الاحتياط فى يسير الدم والقيء وإيجاب الوضوء فى صلاة الجنائز فاذا ترك الاحتياط من قال به فى مقتضاه لقيام الدليل عنده كذا من لايقول به يخالف ما يقول بالاحتياط فى سائر المواضع انتهى ولا يخفى بطلان ما فى هـذا الجواب من وجود الأول دعوى اجماع الأمة على تركها فانها باطلة وكيف تصح مع وجود المخالفة والأدلة عليها الثانى أن ما علم أن فى العمل به احتياطا لقيام الدليل عليه يلزم العمل سواء عمل به المخالف أو لم يعمل لأن الحجة هى الدليـل الذى قام عليه لاعمل المخالف به الثالث أن هذا يقتضى تقييد القاعدة المذكورة بقيد هى عمل المخالف به ولم يقيدها بذلك أحد (الثـانى عشر أن يكون أحدهما يقتضى الحظر) يعنى التحريم (والآخر الإباحة) والمراد بالإباحة هنا جواز الفعل والترك ليدخل فيـه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه (ففيه وجهان أحدهما أنهما سواء) وهو قول القاضى والإمام الغزالى وابن أبان وأبو هاشم لأنهما حكمان شرعيان صدق الراوى فيهما على وتيرة واحدة وصححه التاجى ونقله عن شيخه القاضى أبى جعفر ويؤيده ما فى معجم الكبير للطبرانى عن أم معبد مولاة قرظة بن كعب قال إن النبى صلى الله عليه وسلم قال إن المحرم ما أحل الله كالمستحل ما حرم الله وقال سليم إن كان للشيء أصل إباحة أو حظر وحد الخبرين يوافق ذلك الآخر والآخر بخلافه كان الناقل عن ذلك الأصل أولى وإن لم يكن أصل من حظر ولا إباحة فوجهان أحدهما الحظر أولى للاحتياط ثانيهما أنهما سواء لأن تحريم المباح كتحليل الحرام فلم يكن لأحدهما مزية على الآخر كذا فى التقرير والتحبير (والثانى الذى يقتضى الحظر أولى وهو الصحيح) لأنه أحوط واحتج القائلون بذلك أن الفعل إن كان حراما كان ارتكابه ضررا وإن كان مباحا فلا ضرر فى تركه ولا بأس بهذا وبما روى عن أبى مسعود موقوفا ما اجتمع الحرام والحلال إلا وغلب الحرام الحلال اه والوجوب يرجح على ما سوى التحريم من الكراهة والندب والإباحة للاحتياط والكراهة ترجح على الندب لأنها أحوط

والكل من الكراهة والتحريم والوجوب والندب يرجع على الإباحة للاحتياط

وهذا آخر ما يسر الله جمعه وكتابته على القسم الأول من كتاب اللمع لأبى اسحاق الشيرازى أسأل الله تعالى أن يوفقنى لاتمام شرح القسم الثانى منه بمنه وكرمه آمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا والحمد لله أولا وآخراً وظاهراً وباطنا ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم .

(باب القول فى الاجماع) (باب ذكر معنى الاجماع وإثباته) (الاجماع فى اللغة يحتمل معنيين أحدهما الاجماع على الشىء) بمعنى الاتفاق عليه يقال هذا الأمر مجمع عليه أى متفق عليه وقال الراغب ما اجتمعت آراؤهم عليه (والثانى العزم على الأمر والقطع به من قولهم أجمعت على الشىء إذا عزمت عليه) قال الله تعالى فأجمعوا أمركم أى اعزموا ومنه لاصيام لمن لم يجمع النية من الليل وعلى المعنى الثانى وهو العزم يتصور الاجماع من واحد لا بالمعنى الأول لأن الاتفاق لا يكون إلا من متعدد قيل والمعنى الأول بالمعنى الاصطلاحى أنسب وهو بناء على أنه إذا لم يبق من المجتهدين إلا واحد ولا يكون قوله حجة كما هو أحدا لقولين فيه (وأما فى الشرع فهو اتفاق علماء العصر) أى مجتهدى الأمة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم وقوله علماء العصر المراد به العلماء المجتهدون من أى عصر كانوا والمراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد والقول أو الفعل أو فى القدر المشترك بين الثلاثة أو اثنين منها (وبين القول مثلا والسكوت على ما سيأتى فى الاجماع السكوتى وقوله علماء العصر يشمل الاثنين فما فوق ويخرج الواحد بقيد الإتفاق إذ لا يتصور إلا من متعدد وعلم من قوله علماء العصر أمور الأول اختصاصه بالعلماء المجتهدين بأن لا يتجاوزهم إلى غيرهم واختصاصه بهم متفق عليه فلا عبرة باتفاق غيرهم واعتبر قوم وفاق العوام للمجتهدين فى الاجماع المشهور والخفى وقوم فى المشهور دون الخفى لكن بمعنى اطلاق أن الأمة أجمعت أى ليصح هذا الاطلاق لا بمعنى افتقار الحجية الثانى أنه لابد من اتفاق جميع العلماء المجتهدين فى عصر والثالث .

أنه لايختص بالصحابة وأن التابعى المجتهد وقت اتفاقهم معتبر معهم فإن لم يصر مجتهدا إلا بعد اتفاقهم فعلى الخلاف فى انقراض العصر إن اشترط اعتبر وإلا فلا والصحيح عدم الاشتراط الرابع علم أن إجماع كل من أهل المدينة وأهل البيت والخلفاء الأربعة والشيخين وأهل الحرمين وأهل المصرين البصرة والكوفة غير حجة الخامس علم أنه لو لم يكن فى العصر إلا مجتهد واحد ولم يحتج به وهو المختار لانتفاء الإجماع عن واحد وقيل يحتج به وإن لم يكن إجماعا لانحصار الاجتهاد فيه فالاحتجاج به عند هذا القائل لامن حيث إنه إجماع فعلم اتفاقهم على أنه ليس اجماعا فى الاصطلاح بلا خلاف وإنما الخلاف فى كونه حجة فعلى المختار ليس بحجة لأنه لاحجة إلا بالاجماع وهذا ليس اجماعا بل هو قول مجتهد واحد والمجتهد لايستدل بقول مجتهد آخر والمخالف يقول نسلم أنه ليس إجماعا فى الاصطلاح ولكن هو حجة وليس الاحتجاج به من حيث كونه قول مجتهد حتى يلزم أن المجتهد لايستدل بقول مجتهد بل هو حجة من حيث دلالة الدليل السمعى على حجية قوله فانه يدل على عدم خلو الأمة عن قائل بالحق يطلع عليه وأولى من يقول به عن اطلاع هو المجتهد ورد بأن الذى ثبت نفى الخطأ عنه هو اجتماع الأمة وقول الواحد ليس كذلك وأيضا يلزم عدم انحصار الأدلة فى الأربعة وعلم من تقييد علماء العصر بمجتهدى أمة محمد صلى الله عليه وسلم اختصاص الاجماع بالمسلمين لأن الإسلام شرط فى الاجتهاد المأخوذ فى تعريف الاجماع واختصاصه بالعدول إن كانت العدالة ركنا فى الاجتهاد وعدم اختصاصه إن لم تكن ركنا فى الاجتهاد وهو الصحيح وعلم من التقييد بقولى بعد وفاته صلى الله عليه وسلم عدم انعقاده فى حياته صلى الله عليه وسلم لأنه إن وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بإفادة الحكم وإن خالفهم لم ينعقد لكونهم بعض الأمة (على حكم الحادثة) أى حادثة كانت شرعية كحل البيع أو لغوية ككون الفاء للتعقيب أو عقلية كحدوث العالم أو دنيوية كالآراء والحروب وتدبير أمور الرعية لان لانزاع فيهما وأما الثالث فنازع فيه إمام الحرمين فى البرهان فقال لا أثر للاجماع فى العقليات

فإن المتبع فيها الأدلة القطعية فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق والمشهور الأول وبه جزم الآمدى والإمام وأما الرابع ففيه قولان شهيران أصحهما عند الإمام والآمدى وأتباعهما كابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع والمعتبر فى الإجماع فى كل فن أهل الاجتهاد فى ذلك الفن وإن لم يكونوا مجتهدين فى غيره فالعبرة فى مسائل الكلام مثلا بالمتكلمين وإن لم يكونوا مجتهدين فى غير علم الكلام وفى الفقه الفقهاء وهكذا (وهو حجة من حجج الشرع) متفق عليها لم يخالف فيها أحد من أهل السنة والجماعة وأما قول الإمام أحمد بن حنبل من ادعى الاجماع فهو كاذب فليس منه مخالفة فى حجتيه فهو منه استبعاد لوجوده أو لانفراد اطلاع ناقله عليه دون غيره إذ لو لم يكن كاذباً لنقله غيره كما يشهد به لفظه فى رواية ابنه عبد الله وهو من ادعى الاجماع فقد كذب لعل الناس قد اختلفوا ولكن نقول لا نعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه لا إنكار لتحقق الاجماع فى نفس الأمر إذ هو أجل أن يحوم حوله إنكاره قال ابن أمير حاج ويؤيده ما أخرج البيهقى عنه قال أجمع الناس على أن هذه الآية فى الصلاة يعنى وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له وانصتوا فهذا نقل للاجماع فلا جرم أن قال أصحابه إنما قال هذا على جهة الورع لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه أو قال هذا فى حق من ليس له معرفة بخلاف السلف لان الإمام أحمد أطلق القول بصحة الاجماع فى مواضع كثيرة انتهى (ودليل من أدلة الاحكام مقطوع على مغيبه) اعلم أن المخالفين فى الاجماع منعوا أولا إمكانه فى ذاته وثانياً تسليم إمكانه وادعوا أن العلم به محال وثالثاً تسليم إمكان العلم به وادعوا أن نقله إلينا محال أشار المصنف إلى الدعوة الثانية بقوله (وذهب النظام هو ابراهيم بن سيار النظام البصيرى كان ينظم الخرز بسوق البصرة توفى فى حدود سنة مائتين وإحدى وثلاثين عن ست وثلاثين سنة وهو ابن أخت أبى الهزيل وتلقى الاعتزال من خاله وقد أكفره خاله وغيره من المعتزلة فضلا عن أهل السنة كما ذكره ابن أبى الدم فى الفرق الإسلامية وهو أول من أنكر الاجماع والقياس

الشرعى وأطال لسانه فى الصحابة ليتم له ما أراد من نفى حجية إجماع الصحابة ورد تمسكهم بالقياس فى النوازل وهو كثير الوقيعة ، فى أهل الحديث أيضا وكان يعاقر الخمر ويجاهر الفسوق (والرافضة إلى أنه) أى الإجماع (ليس بحجة) يعنى أنه يتصور ويمكن وجوده وثبوته عن العلماء إلا أنه ليس بحجة واستدلوا على ذلك بظواهر تدل على عدم عصمة المجتهدين فقالوا إن الله تعالى نهاهم عن المنكر بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق فلولا أنهم قابلون للمعاصى لما صح نهيهم عن هذه المناكير والجواب عن ذلك وهو أن الصيغ العامة موضوعة فى لسان العرب لكل واحد واحد لا للمجموع فيكون كل واحد منهم غير معصوم ولا نزاع فى ذلك وإنما النزاع فى مجموعهم لا فى آحادهم واحتجوا أيضا بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء فلا مرجع فى تبيان الأحكام إلا إليه والإجماع غيره وقوله فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول فلا مرجع غير الكتاب والسنة ويمكن منع ظهوره فيما أرادوا بأن الأول لا ينافى كون غيره تبيانا ولا كون الكتاب تبيانا لبعض الأشياء بواسطة الإجماع والثانى بأنه يختص بما فيه النزاع والمجمع عليه ليس كذلك أو يختص بالصحابة وإن سلم فغايته الظهور ولا يقاوم القاطع واستدلوا أيضاً بحديث معاذ وهو أنه أهمل الإجماع عند ذكر الأدلة إذ سأله النبى صلى الله عليه وسلم عنها وأقره النبى صلى الله عليه وسلم فدل على أنه ليس بدليل والجواب هو أنه لم يذكره لأنه حينئذ لم يكن حجة لعدم تقرر المأخذ من الكتاب والسنة بعد ولا يلزم أن لا يكون حجة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وتقرر المأخذ وأشار المصنف إلى الدعوة الأولى وهى أنه غير ممكن بل هو مستحيل بقوله (ومنهم من قال لا يتصور انعقاد الإجماع) ويستحيل وجوده ووجهوا ذلك بأن اتفاق الجمع الكثير على الكلمة الواحدة فى الزمان الواحد محال فى مجارى العادة كما أن اتفاقهم على الميل إلى الطعام الواحد فى الزمان الواحد

محال وأجيب عن هذا بجوابين أحدهما أن اتفاقهم فى زمن الصحابة لعدم انتشار الإسلام فى أقطار الأرض ولأن مقصودنا أنه حجة إذا وقع ولم يتعرض للوقوع فإن لم يقع فلا كلام وإن وقع كان حجة وهذا هو المقصود اه الجواب الثانى هو أنه لا داعى لهم على الاجتماع على كلمة واحدة أو طعام واحد فى وقت واحد وللمجتهدين داع إلى الاجتماع على حكم واحد وهو النص القاطع أو الظن الغالب الواجب الاتباع بالقاطع وقرروا المحالية أيضاً بأن اتفاقهم فرع تساويهم فى نقل الحكم إليهم وانتشارهم فى الأقطار يمنع نقل الحكم إليهم وذلك مما تقضى العادة به والجواب عن هذا منع كون الانتشار يمنع ذلك مع جدهم فى الطلب وبحثهم عن الأدلة إنما يمتنع ذلك عادة فيمن قعد فى قعر بيته لا يبحث ولا يطلب وقالوا أيضاً الاتفاق إما عن قاطع أو عن ظنى وكلاهما باطل أما القاطع فلأن العادة تحيل عدم نقله فلو كان لفعل فلما لم ينقل علم أنه لو يوجد كيف ولو نقل لأغنى عن الإجماع وأما الظنى فلأنه يمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح وتباين الأنظار وذلك كاتفاقهم على أكل الزبيب الأسود فى زمان واحد فإنه معلوم الانتفاء بالضرورة وما ذاك إلا لاختلاف الدواعى الجواب منع ما ذكر فى القاطع والظنى أما القاطع فلأنه لا يجب نقله عادة إذ قد يستغنى عن نقله بحصول الإجماع الذى هو أقوى منه . وارتفاع الخلاف الموج إلى نقل الأدلة وأما الظنى فلأنه قد يكون جليا واختلاف القرائح والأنظار إنما يمنع فيما يدق وتخفى مسالكه ، وأشار المصنف إلى الدعوة الثالثة وهى أن نقله إلينا محال بقوله (ولا سبيل إلى معرفته) يعنى أنا سلمنا إمكان وقوعه وثبوته فى نفسه لكنا نمنع العلم بوقوع الاتفاق منهم قالوا فى بيانه إن العادة قاضية بأنه لا يتفق أن يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب أنه حكم فى المسألة الفلانية بالحكم الفلانى ومن أنصف من نفسه جزم بأنهم لا يعرفون بأعيانهم فضلا عن تفاصيل أحكامهم هذا مع جواز إخفاء بعضهم عمدا لئلا تلزمه الموافقة أو المخالفة لطول غيبته فلا يعلم له خبر أو أسرة فى مطمورة

أو خموله فلا يعرف له أثر وكذبه فى قوله رأى فى هذه المسألة كذا والعبرة بالرأى دون اللفظ وإن صدق فيما قال لكنه لا يمكن السماع منهم فى آن واحد بل فى زمان متطاول فربما يتغير اجتهاده فيرجع عن ذلك الرأى قبل قول الآخر به فلا يجتمعون على قول فى عصر وقالوا ثانياً على تقدير ثبوته عنهم يبقى النظر فى نقل الإجماع إلى من يحتج به وقد زعموا أنه مستحيل عادة لأن الآحاد لا تفيد إذ لا يجب العمل به فى الإجماع فيتعين التواتر ولا يتصور إذ يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جدا أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم إلى أهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة إلى أن يتصل بنا اه والجواب عن الشبهتين واحد وهو أنه تشكيك فى مصادمته الضرورة فإنه يعلم قطعا من الصحابة والتابعين الإجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذلك إلا بثبوته عنهم وبنقله إلينا فانتقض الدليلان ومعلوم أيضاً بالضرورة اتفاق الأمة على أن الصبح ركعتان والمغرب ثلاثة وقد أقام المصنف الأدلة على بطلان الدعاوى الثلاثة فقال (فالدليل على أنه يتصور انعقاده هو أن الاجماع إنما ينعقد عن دليل من نص أو استنباط وأهله مأمورون بطلب ذلك الدليل ودواعيهم متوفرة فى الاجتهاد وفى إصابته فصح اتفاقهم على إداكه والاجماع موجبه كما يصح إجتماع الناس على رؤية الهلال والصوم والفطر بسببه هذا هو الدليل على امكان انعقاده ومنع استحالته وأما الدليل على إمكان العلم به فهو ماذكره بقوله (والدليل على إمكان معرفة ذلك من جهتهم) يعنى من جهة المجمعين بعد ثبوت الاجماع (صحة السماع ممن حضروا لإخبار عمن غاب يعرف بذلك اتفاقهم كما تعرف أديان أهل الملل مع تفرقهم فى البلاد وتباعدهم فى الأوطان ثم ذكر المصنف الدليل على حجيته فقال (والدليل على أنه حجة قوله عز وجل ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين) نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فتوعد على اتباع غير سبيلهم فدل على أن اتباع سبيلهم واجب ومخالفتهم حرام) قال المزنى

كنت عند الشافعي يوماً فجاءه شيخ عليه لباس صوف وبيده عصى فلما رآه ذا مهابة استوى جالساً وكان مستنداً لاسطوانة فاستوى وسوى ثيابه فقال له الرجل ما الحجة فى دين الله قال كتابه قال له ثم ماذا قال سنة نبيه قال ثم ماذا قال اتفاق الأمة قال من أين لك هذا الأخير أهو فى كتاب الله فتدبر ساعة ساكتاً فقال له الشيخ أجلتك ثلاثة أيام بلياليهن فان جئت بآية وإلا فاعتزل الناس فمكث ثلاثة أيام لا يخرج وخرج فى اليوم الرابع بين الظهر والعصر وقد تغير لونه فجاءه الرجل وسلم وقال حاجتى فقال نعم أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم ومن يشاقق الرسول الآية لم يصله جهنم على خلاف المؤمنين إلا واتباعهم فرض قال صدقت فقام وذهب عنه وروى عنه أنه قال قرأت القرآن فى كل يوم وليلة ثلاث مرات حتى ظفرت بها وجه الاستدلال كما قال البيضاوى هو أنه رتب الوعيد الشديد على المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين وذلك أما لحرمة كلها واحد وأحدهما أو الجمع بينهما والثانى باطل إذ يقبح أن يقال من شرب الخمر وأكل الخبز استوجب الحد وكذا الثالث لأن المشاقة محرمة ضم اليها غيرها أو لم يضم وإذا كان اتباع غير سبيلهم محرماً كان اتباعهم واجباً لأن ترك اتباع سبيلهم ممن عرف سبيلهم إتباع غير سبيلهم وقرره الفخر فقال وجه الدليل هو أنه عطف اتباع سبيل غير المؤمنين على مشاقة الرسول وهى حرام فتلزم حرمته لأنه لا يصح أن يقال من زنى وأكل الحلوى فارجموه وقال عضد الملة فى شرح أبى الحاجب أوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه إلى مشاقة الرسول التى هى كفر فيحرم اذ لا يضم مباح إلى حرام فى الوعيد وإذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب إتباع سبيلهم إذ لا يخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعهم وهو المطلوب وأورد الراغب أنه لا حجة فيها قائلا إن كل موصوف، علق به حكم فالامر باتباعه يكون فى مأخذ ذلك فاذا قيل اقتد بالمصلى فالمراد فى صلاته فكذلك سبيل المؤمنين يعنى به سبيلهم فى ايمان لا غير فلا دلالة فى الآية على اتباعهم فى غيره ورد بأنه تخصيص يأباه الشرط الأول ثم إنه إذا كان مألوف الصائمين

الاعتكاف تناول الأمر باتباعهم ذلك أيضاً فكذلك يتناول ماهو مقتضى الإيمان فيما نحن فيه فسبيل المؤمنين وان فسر بما هم عليه من الدين يعم الأصول والفروع للكل والبعض على أن الجزاء مرتب على كل من الأمرين المذكورين في الشرط لا على المجموع للقطع بان مجرد مشاقة الرسول كافية في استحقاق الوعيد على ان ترك اتباع سبيل المؤمنين اتباع لغير سبيل المؤمنين لأن المكلف لايخلو من اتباع سبيل ألبتة اه انتهى كذا في رسالة قمع أهل الزيغ والإلحاد (وأيضا قوله صلى الله عليه وسلم لاتجتمع أمتي على الخطإ وروى لا تجتمع أمتي على الضلالة) رواه أحمد والطبراني في الكبير وابن أبي خيثمة في تاريخه عن أبي نضرة الغفاري رفعه في حديث سألت ربي أن لاتجتمع أمتي على ضلالة فاعطانيها والطبراني وحده وابن أبي عاصم في السنة عن ابي مالك الأشعري رفعه إن الله أجاركم من ثلاث خلال أن يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق وأن لا تجتمعوا على ضلالة رواه أبو نعيم والحاكم وأعله اللالكائي في السنة وابن منده ومن طريق الضياء عن ابن عمر رفعه إن الله لا يجمع هذه الأمة على الضلالة أبداً وأن يد الله مع الجماعة فاتبعوا السواد الأعظم فان من شذ شذ في النار وكذا هو عند الترمذي لكن بلفظ أمتي ورواه عبد بن حميد وابن ماجه عن أنس رفعه إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فاذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم ورواه عن ابن عباس رفعه بلفظ لايجمع الله هذه الأمة على ضلالة ويد الله مع الجماعة والجملة الثانية عند الترمذي وابن أبي عاصم عن ابن مسعود موقوفا في حديث عليكم بالجماعة فان الله لا يجمع هذه الأمة على ضلالة زاد غيره وإياكم والتلون في دين الله وبالجملة فالحديث مشهور المتن وله أسانيد كثيرة وشواهد عديدة في المرفوع وغيره فمن الأول أنتم شهداء الله في الأرض ومن الثاني قول ابن مسعود إذا سئل أحدكم فلينظر في كتاب الله فان لم يجد ففي سنة الله فان لم يجد فيها فلينظر فيما اجتمع عليه المسلمون وإلا فليجتهد اه من كشف الخفاء قال القرافي والعمدة الكبرى أن كل نص من هذه النصوص مضموم للاستقرار التام والسنة وأحوال الصحابة وذلك

يفيد القطع عند المطلع عليه وأن هـذه الأمة معصومة من الخطإ وأن الحق لا يفوتها فيما بينه شرعا والحق واجب الاتباع فقولهم واجب الاتباع اه وقال التاج السبكي فى تكملة الابهاج والذى يظهر لى وهو معتمدى فيما بينى وبين الله أن الظنون الناشئة عن الأمارات المزدوجة إذا تعاضدت مع كثرتها تؤدى إلى القطع وأن على الاجماع آيات كثيرة من الكتاب وأحاديث عديدة من السنة وأمارات قوية من المعقول أنتج المجموع من ذلك أن الأمة لا تجتمع على ضلالة وحصل القطع به من المجموع لا من واحد بعينه اه (وقوله صلى الله عليه وسلم من فارق الجماعة ولو قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه) أى من انفرد عن الجماعة وخرج عنهم وهذا بعض حديث رواه الترمذى عن ابن عمر مرفوعا وقال هذا حديث غريب من هذا الوجه ثم قال وتفسيره عند أهل العلم هم أهل الفقه والعلم والحديث وتمام الحديث أن الله لا يجمع أمتى وقال أمة محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار والربقة فى الأصل عروة فى حبل تجعل فى عنق البهيمة أو يدها فاستعارها للإسلام يعنى ما يشد به المسلم نفسه من عرى الاسلام أى حدوده وأحكامه وأوامره ونواهيه وتجمع الربقة على ربق مثل كسرة وكسر الحديث رواه أحمد وأبو داود والحاكم عن أبى ذر مرفوعا ونهى عن الشذوذ وقال شذ شذ فى النار فدل على وجوب العمل بالاجماع) واعلم أن الأدلة على حجية الاجماع نقلية وعقلية فالعقلية قرآن وحديث وقد تقدمت وأما العقلى فهو ما أشار اليه المصنف بقوله

(فصل والاجماع حجة من جهة الشرع ومن الناس من قال من جهة العقل والشرع جميعا) وهو قول امام الحرمين ومن تبعه واستدل على ذلك بأن الاجماع يدل على وجود دليل قاطع فى الحكم لا فى العادة وامتناع اجتماع مثلهم على مظنون فيكون الحكم هنا وهو المطلوب والجواب عن هـذا لا نسلم تضاده للعادة بذلك وإنما يمتنع اتفاقهم على الظنون اذا دق فيه النظر وأما فى القياس الجلى وأخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر فلا ولأجل

ما يرد على دليله العقلى ذهب الجمهور إلى ما ذكر من النصوص قائلين إن النصوص شهدت لهم بالعصمة فلا يقولون إلا حقاً استندوا لعلم أو ظن كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم معصوم لا ينطق عن الهوى وما يقوله فى التبليغ يجب اعتقاد أنه حق كان مستنده علما أو ظنا فالقطع نشأ عن العصمة لا عن المستند اه ومنها أنهم أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجاع فدل على أنه حجة فان العادة تحكم بأن هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع فى أمر شرعى بمجرد تواطؤ أو ظن بل لا يكون إلا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم فى ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف حقا وهو يقتضى حقية ما عليه الإجماع وهو المطلوب وأورد عليه ما ذكره المصنف بقوله (وهذا خطأ لأن العقل لا يمنع اتفاق الخلق الكثير على الخطأ وبهذا أجمع اليهود على كثرتهم والنصارى على ما هم عليه من الكفر والضلال فدل على أن ذلك ليس بحجة من جهة العقل) وكإجماع الفلاسفة على قدم العالم والجواب عنه أن إجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لآحاد الأوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وإجماع الفلاسفة عن نظر عقلى وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير وأما فى الشرعيات فالفرق بين القطعى والظنى بين لا يشتبه على أهل المعرفة والتمييز وبالجملة فإنما يرد نقضاً إذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظاهر لا يقال على أصل الدليل إنكم إن قلتم أجمعوا على تخطئة المخالف فقد أثبتم الإجماع بنص يتوقف على الإجماع وفى قلتم الإجماع دل على نص قاطع فى تخطئة المخالف فقد أثبتم الإجماع بنص يتوقف على الإجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على المطلوب لأنا نقول المدعى كون الاجماع حجة والذى ثبتت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة من الاجماع يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الإجماع حجة أو لا وثبوت هذا والصورة من الاجماع ودلالتها العادية على وجود النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة فما جعلناه وجوده دليلا على حجية الإجماع لا يتوقف على حجيته

لا وجوده ولا دلالته فاندفع الدور ومن الأدلة أيضا أنهم أجمعوا على أنه يقدم على القاطع وأجمعوا على أن غير القاطع لا يقدم القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين وأنه محال عادة

﴿ باب ذكر ما ينعقد به الاجماع وما جعل فيه حجة ﴾

واعلم أن الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل قطعى أو ظنى (فاذا رأينا إجماعهم على حكم علمنا أن هناك دليلا جمعهم سواء عرفنا ذلك الدليل أو لم نعرفه فإن القول فى الدين بلا مستند خطأ وذهب جماعة إلا أن الإجماع ينعقد لاعن دليل واستدلوا على ذلك بأمور منها أنه يجوز أن يوفقهم الله لاختيار الصواب بأن يخلق فيهم علما ضروريا بذلك ومنها أنه لولم ينعقد الإجماع إلا عن مستند لكان ذلك المستند هو الحجة وحينئذ فلا يبقى فى الإجماع فائدة ومنها أنه قد وقع الإجماع لاعن دليل كاجماعهم على جواز بيع التعاطى وأجيب عن الأول بأن حال الأمة لا يكون أعلى من الرسول صلى الله عليه وسلم ومعلوم أنه لا يقول إلا عن وحى ظاهر أو وحى باطن كما يدل عليه قوله تعالى «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى» فالأمة أولى أن لا تقول إلا عن دليل وعن الثانى بأن فيه فائدة وهى كشفه عن وجود دليل فى المسألة من غير حاجة إلى معرفته والبحث عن كيفية دلالته على المدلول وأيضا يكون الاجماع وسنده دليلين لذلك الحكم فيكون من تعاضد الأدلة وفى حواشى العلامة الشربينى وفائدة الاجماع سقوط البحث عنه وحرمة المخالفة مع عدم العلم به وعدم جواز النسخ والقطع بالحكم وإن كان المستند ظنيا اه وعن الثالث بأن له دليلا لكن ترك ذكره لما وقع عليه الاجماع اكتفاء بالاجماع انتهى قال السبكى فى تكملة الإبهاج وقد ذكر الآمدى فى أثناء المسألة أن الخلاف ليس فى وقوعه قال وتقدم مثل هذا عنه فاحتجاج الخصم ضعيف لذلك أيضا وأيضا فان أريد ببيع المراضاة التى يذكرها الفقهاء فالمذهب الصحيح أنها باطلة فأين الاجماع وإن كان كما ذكره الشراح أنه إذا تحقق التراضى من الجانبين فالإجماع منعقد على صحة هذا

البيع لكن اختلفوا فى الدليل على التراضى فقال الشافعى ومن وافقه لابد
من صيغة تدل عليه وقال مالك وبعض أصحاب الشافعى يكفى المعاطاة
فهذا فيه نظر وسند الاجماع أشهر من أن يذكر وأكثر من أن يحصراه
ويجوز أن ينعقد عن كل دليل يثبت به حكم كأدلة العقل فى الأحكام
ونص الكتاب والسنة وفحواهما) يعنى مفهوم الموافقة (وأفعال رسول
الله صلى الله عليه وسلم وإقراره والقياس وجميع وجوه الاجتهاد وقال
داود وابن جرير) هو أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى لايجوز أن ينعقد
الاجماع من جهة القياس) فى انعقاد الاجماع عن الأمارة مذاهب أحدها
أنه جائز وواقع وعليه الجمهور والثانى أنه جائز غير واقع والثالث أنه غير
ممكن وذهب اليه ابن جرير وداود الظاهرى واستدلوا على امتناعه عن الأمارة
بأمور منها أن الاجماع قائم على جواز مخالفة الأمارة والحكم الصادر عن
الاجتهاد فلو صدر إجماع عنها لكان يجوز مخالفته وذلك ممتنع والثانى أن
الأمارة مختلف فيها إذ من الأمة من يعتقد بطلان الحكم بها والثالث أن
الإجماع قطعى فلا يثبت إلا بقطعى لأن الظن لايفيد القطع فلو انعقد عن
القياس لزم كون الفرع أقوى من الأصل وذلك ممتنع والجواب عن الأول
أن مخالفة الأمارة إنما تجوز إذا لم يجمع على المثبت بها أما بعد الإجماع فلا
يجوز مخالفتها والجواب عن الثانى أن ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد
إذا وقع الخلاف فيهما ويجوز صدور الإجماع عنهما اتفاقا وعن الثالث أن
كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله أى سنده بل هو حجة لذاته كرامة
لهذه الأمة واستدامة لأحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم أنه لو اشترط
كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعيا بالدليل
القطعى فإن قيل هذا يقتضى أن لايجوز الاجماع عن قطعى أصلا لوقوعه
لغوا قلنا المراد أنه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذى هو
أحد الأدلة لغوا بمعنى أنه لايثبت حكما ولا يوجب أمرا مقصوداً فى شىء
من الصور إذ التأكيد ليس بمقصود أصلى بخلاف ما إذا لم يشترط فإن السند

إذا كان ظنيا فهو يفيد إثبات الحكم بطريق القطع وإذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد بما فى النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الأدلة واعلم أن الاجماع إذا علم انعقاده لدليل يكون منعقدا على ذلك الدليل وهذا معزو إلى بعض الأشاعرة والذى عليه الجمهور من الفقهاء والمتكلمين أنه يكون منعقدا على حكم المستخرج من الدليل لأن الحكم هو المطلوب الذى لأجله انعقد الاجماع فيكون منعقدا عليه لاعلى الدليل قالوا ومما يبتنى عليه أنه لو انعقد على موجب خبر هذا الاولين يكون إجماعهم عليه دليلا على صحة الخبر وعند الجمهور لايكون دليلا على صحته وإنما يدل على صحته الحكم فقط لان لصحة الحكم طريقاً مخصوصاً فى الشرع وهو النقل فيطلب صحته وعدم صحته من ذلك الطريق اه (فأما داود فبناه) يعنى بنى منع انعقاد الإجماع عن القياس (على أن القياس ليس بحجة ويأتى الكلام عليه إن شاء الله تعالى (وأما ابن جرير) فقد استغرب منه ذلك لانه من القائلين بجواز القياس وحجيته (فالدليل على فساد قوله هو أن القياس دليل من أدلة الشرع فجاز أن ينعقد الاجماع من جهته كالكتاب والسنة) وليست الظنية مانعة من صلاحيته لذلك كخبر الآحاد فانه ظنى وينعقد الاجماع وهذا دليل الجواز الفعلى وأما الوقوعى فكاجماع الصحابة على الإمامة الكبرى لابى بكر الصديق قياسا على إمامة الصلاة حتى قال بعضهم رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه لدنيانا وكإجماعهم على أن حد الشرب للخمر ثمانين للحر قياسا على حد القذف كما يفيد وفى الموطأ وغيره أن عمر استشار فى الخمر يشربها الرجل فقال له على بن أبى طالب نرى أن تجلده ثمانين فإنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى وعلى المفترى ثمانون وكإجماعهم على إراقة الشيرج النجس المائع قياسا على راقة السمن النجس المائع المستفاد مما فى سنن أبى داود وصحيح ابن حبان عن أبى هريرة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الفأرة تقع فى السمن فقال إن كان جامدا فألقوها وما حولها وكلوا وإن كان مائعا فلا تقربوه .

(فصل والإجماع حجة فى جميع الأحكام الشرعية كالعبادات والعاملات وأحكام الدماء والفروج وغير ذلك من الحلال والحرام والفتاوى والأحكام فأما الأحكام العقلية فعلى حزبين أحدهما يجب تقديم العلم به على العلم بصحة الشرع كحدوث العالم وإثبات الصانع وإثبات صفاته وإثبات النبوة) لأن أصول الأحكام تنبنى عليها (وما أشبهها) من وجوب صدق الرسل وأمانتهم وتبليغهم وفطانتهم (فلا يكون الإجماع فيها حجة لأنا قد بينا أن الإجماع دليل شرعى ثبت بالسمع) إذ ثبوته بالكتاب والسنة وقد تقدم بيانه وصحة الاستدلال بهما موثوقة على العلم بوجود الصانع وكونه متكلما وعالما وإثبات الصفات الواجبة له وصدق الرسالة ودلالة المعجزة على صدق الرسول فلو أثبتناها بالإجماع لزم الدور لأن صحة الإجماع متوقفة على النص الدال على عصمة الأمة عن الخطإ الموقوف على صدق الرسول الموقوف على دلالة المعجزة على صدقه الموقوف على وجود البارى وإرساله فلو توقفت صحة هذه الأشياء على صحة الإجماع لزم الدور ، ولذا قال المصنف (فلا يجوز أن يثبت) الاجماع (حكما يجب معرفته قبل الشرع كما لا يجوز أن يثبت الكتاب بالسنة والكتاب يجب العمل به قبل السنة والثانى مالا يجب تقديم العلم على السمع وذلك مثل جواز الرؤية) لله تعالى فى الدار الآخرة لا فى جهة (وغفران الله للمذنبين وغيرهما مما يجوز أن يعلم بعد السمع فالإجماع فيها حجة لأنه يجوز أن يعلم بعد الشرع والاجماع من أدلة الشرع فجاز أثبات ذلك به) وذهب إمام الحرمين إلى أنه لا اعتبار للاجماع فى العقليات فان المتبع فيها الأدلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق ، وهو قول صدر الشريعة من الحنفية لاستقلال العقل بإفادة اليقين وتعقبه فى التلويح بأن العقلى قد يكون ظنيا فبالإجماع يصير قطعياً كما فى تفصيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وتقدم تعقب إمام الحرمين (وأما أمور الدنيا كتجهيز الجيوش وتدبير الحروب والعمارة والزراعة وغيرها من مصالح الدنيا فالإجماع فيها ليس بحجة لأن الإجماع ليس بأ كثر

من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ثبت أن قوله انما هو حجة فى الشرع دون مصالح الدنيا ولهذا روى أنه صلى الله عليه وسلم نزل منزلا فقيل له إنه ليس برأى فتركه) كان صلى الله عليه وسلم إذا رأى رأياً فى الحرب يراجعه بعض الصحابة فى ذلك وربما ترك رأيه برأيهم كما وقع فى بدر والخندق وكما فى قضية تلقيح النخل وقوله أنتم أعلم بأمر دنياكم والأصح عند الامام الرازى والآمدى وأتباعهما ومشى عليه ابن الحاجب ونص فى البداية على أنه المختار أنه حجة قال فى تحرير الأصول وشرحه والمختار أن الإجماع حجة ان كان اتفاق أهل الاجتهاد والعدالة لأن الأدلة السمعية على حجيته لا تفصل وقول النبى صلى الله عليه وسلم فى أمر الحرب وغيره إن كان عن وحى فهو الصواب وإن كان عن رأى وكان خطأ فهو لا يقر عليه ويظهر الصواب بالوحى أو بإشارة من أصحابه فيقر عليه والاجماع بعد وجوده لا يحتمل الخطأ انتهى والمراجعة قد وقعت فى اجتهاده قبل استقراره فاستقر على الصواب وأما التلقيح فلا يخفى ان صلاح الثمرة من باب ربط المسبب بالسبب ولو شاء الله لصحت الثمرة دونه وقوله لو لم تفعلوا لصلح : حق بهذا المعنى أى من حيث تعلقت المشيئة الإلهية بصلاحه ولما رأى تعلق قلوبهم بالأسباب من جهة اعتقادهم أنه لا يصلح إلا بذلك لما ألفوه من العادة لا بالنظر إلى مشيئة الله تعالى قال لهم انتم أعلم بأمر دنياكم أو انتم أعلم بدنياكم أى بكيفية التلقيح فلا ينافى ذلك والحاصل أن المسألة فيها قولان الأول ما ذكره المصنف أنه ليس بحجة والثانى أنه حجة وهو الأصح والمختار وعليه مشى فى جمع الجوامع وفى الميزان ثم على قول من جعله إجماعا هل يجب العمل به فى العصر الثانى كما فى الإجماع فى أمور الدين أولا إن لم يتغير الحال يجب وإن تغير لا يجب وتجوز المخالفة لأن الدنيوية مبنية على المصالح العاجلة وهى تحتمل الزوال ساعة فساعة انتهى قال القاضى عبد الوهاب الأشبه بمذهب مالك أنه لا تجوز مخالفتهم فيما أجمعوا عليه من الحروب والآراء غير أنى لا احفظ فيه عن أشياخنا شيئا لأن عموم الأدلة يقتضى عصمتهم مطلقا فيحرم خلافهم ويحرم بأن قولهم

صواب مادامت المصلحة التى نيط بها الرأى قائمةفاذا تبدلت انتهى العمل بذلك ولا يكون ذلك خرقا له مثال ذلك لو وقف على من فعل الصواب فى نحو الحرب فاذا فعل أحد ذلك المجمع عليه استحق ولم يكن لغيره منازعته فى استحقاقه بأن ما فعله خلاف الصواب ولولا الإجماع لأمكنت المنازعة وتوقف الاستحقاق على اثبات صوابية ذلك الفعل ولو فعل خلافه مما أجمعوا على أنه خلاف الصواب لم يستحق شيئا أو مما لم يعلم حاله كان استحقاقه قابلا للنزاع متوقفا على إثبات صوابية ذلك الفعل اه

(باب ما يعرف به الاجماع) اعلم أن الاجماع (يعرف بقول وفعل وقول وإقرار فأما القول فهو أن يتفق قول الجميع على الحكم بأن يقولوا كلهم هذا حلال أو حرام والفعل أن يفعلوا كلهم الشىء وهل يشترط انقراض العصر وهو عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد فى وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها (فى هذا) الاجماع القولى والفعلى أم لافيه وجهان من أصحابنا من قال يشترط فيه) فى انعقاده وحجيته (انقراض العصر) بأن يموت كلهم على ذلك القول أو الفعل وهم ابن فورك وسليم الرازى والأشعرى على ماذكر والاستاذ أبو منصور وكذا المعتزلة على ما نقله ابن برهان وأما الإمام أحمد فقال فى الروضة ظاهر كلام أحمد رحمه الله أن انقراض العصر شرط فى صحة الإجماع وعكس الطوفى القضية فى شرح مختصر الروضة فجعل عدم الاشتراط ظاهر كلام احمد قال العلامة الشربينى فى حواشيه على جمع الجوامع اختلف القائلون باشتراط الانقراض فى فائدته فذهب الجمهور إلى أنها اعتبار موافقة اللاحقين ومخالفتهم حتى لاتصير المسئلة إجماعية وذهب أحمد وجماعة إلى أنها لاتعتبر بل فائدته تمكن المجمعين من الرجوع حتى لو انقرضوا مصرين كانت المسئلة إجماعية لاعبرة فيها بمخالفة الآخرين فعلى الأول أهل الاجماع السابقون واللاحقون جميعا لكن إنما اشترط انقراض السابقين فقط وعلى الثانى هم السابقون فقط فيصح انقراض المجمعين كلهم ثم إنه عند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لايبقى حجة بعد الرجوع

وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع نبه عليه العضد والسعد فى حاشيته وغيرها
ومنه يعلم أن المراد بالكل فى قول أحمد وسليم وابن فورك هم أهل الاجماع
السابقون لا كل العالم حتى يشكل بأنه حينئذ لا يتصور إجماع يعمل به إذ لا يتصور
انقراض للكل قبل يوم القيامة ولو تصور بطل فائدة الاجماع انتهى وذلك لأنه
كلما وجد مجتهد وجب دخوله ثم يجب انقراضه فيوجد آخر فيجب دخوله قبل
انقراضه وهكذا ويفرض القول بأن تلاحق المجتهدين جائز عقلا وعادة ويلزم عدم
تحققه فى زمان واستدلوا على اشتراط الانقراض بأمور الأول منها لو لم
يشترط انقراض العصر لما جاز للمجتهد الرجوع عما وافق عليه المجمعين لاستقرار
الاجماع قبل رجوعه فيكون محجوجا به لكن ذلك قد جاز ووقع فى صور
وذلك يدل على اشتراط انقراض العصر منها أن الصحابة أجمعوا فى زمن عمر
على أن أم الولد تعتق بموت سيدها ولا تباع ثم خالف على . بعد موت عمر
وأجاز بيعها كالامة كما كان حكمهم قبل إجماعهم ومنها أن أبا بكر رضى الله عنه
سوى فى خلافته بين الناس فى قسمة الفىء لاستوائهم فى الاسلام ووقع
الاتفاق على ذلك فلما ولى عمر فضل بينهم فى ذلك بحسب فضائلهم من سابق
هجرة أو غناء فى الاسلام . أو شرف ومنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وأبا بكر جلدا شارب الخمر أربعين جلدة وثمانين فبان بهذه الصور أن للمجتهد
الرجوع عما وقع عليه إجماع عصره ويلزم من ذلك اشتراط انقراض العصر
الثانى من الأمرين أنه لو لم يشترط انقراض العصر لما كان اتفاق المجمعين
على أحد القولين فى المسألة بعد اختلافهم إجماعا إذ يلزم منه تعارض الاجماعين
وهو باطل وملزوم الباطل باطل بيان الملازمة أنهم إذا اختلفوا فى مسألة على قولين
فاختلافهم فيها إجماع منهم على تسويغ ذلك الخلاف وجواز الأخذ بكل
واحد من القولين فاذا رجعوا إلى أحد القولين واتفقوا عليه صار ذلك القول
مجمعا عليه وحده وصار ذلك إجماعا منهم على عدم تسويغ الخلاف وعدم جواز
الاخذ بكل من القولين بل حصروا الحكم فى أحد القولين وهو ما صار اليه آخر
فهذا الاجماع الثانى معارض للأول وتعارض الاجماعين باطل وذلك لأن الاجماع
معصوم قاطع والقواطع المعصومة لا تتعارض لأن تعارضها يوجب بطلان

بعضها والباطل على القواطع المعصومة محال لكن اتفاقهم على أحد القولين في المسألة إجماع صحيح لا يلزم منه محال كاتفاق الصحابة على قتال مانعي الزكاة وعلى أن الأئمة من قريش وعلى تحريم المتعة وحصر الربا في النسيئة بعد الخلاف فيها ونظائره كثيرة وذلك إنما يصح بتقدير اشتراط انقراض العصر لأن الاجماع الأول لم يستقر إذن حتى يعارض الاجماع الثاني الثالث انه يلزم من عدم اشتراط انقراض العصر منع المجتهد عن الرجوع عن ذلك عند ظهور موجبه خبراً كان أو غيره واللازم باطل أما إذا كان خبرا فلاستلزامه عدم العمل بالخبر الصحيح وقد أطلع من بعدكم عليه . وأما إذا لم يكن خبرا بان اجماعهم عن اجتهاد فلانه لا حجر على المجتهد في الرجوع عند تغير اجتهاده وبيان اللزوم أنه اذا تغير اجتهاد بعض المجمعين وقد انعقد الاجماع باجتهاد فنحكم باجتهاده الأول ولا يمكن العمل باجتهاده الثاني لمخالفته الاجماع فتبين بهذه الأدلة أن انقراض العصر شرط وإذا لم ينقرض العصر لم يكن إجماعاً ولا حجة ومنهم من قال انه اجماع وحجة) ولا يشترط فيه انقراض العصر) بل لو اتفقت كلمة الجمهور ولو في لحظة واحدة انعقد الاجماع وهو قول الجمهور (وهو الأصح) وأدلة ذلك أربعة أحدها أن دليل الاجماع الآيات والأخبار التي منها ماذكره المصنف بقوله (لقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على ضلالة) وهي توجب الاجماع بمجرد الاتفاق من مجتهدي عصر من الأمة على حكم شرعي ولو لحظة إذ الحجة اجماعهم وانقراضهم فلا موجب لاشتراطه الثاني أن حقيقته الاتفاق وقد وجد ودوام ذلك استدامة له والحجة في اتفاقهم لا في موتهم . الثالث أن التابعين كانوا يحتجون على متأخري الصحابة بالاجماع كأنس وغيره ولو اشترط انقراض العصر لم يجز ذلك وقد كان للصحابة أن يقولوا للتابعين كيف تحتجون علينا بالاجماع وهو لم يصح ولم يستقر لان شرط صحته انقراض عصر المجتمعين عليه وهو باق لأنا نحن من المجمعين وها نحن باقون لكن التابعون يحتجون بالاجماع على متأخري الصحابة ويقرونهم عليه فدل على أن انقراض العصر ليس بشرط لصحة الإجاع وأيضاً أن الصحابة

كانوا يحتجون بالإجماع بعضهم على بعض وعلى بعض التابعين كقول عثمان فى حجب الأم بأخوين لأم لا أخالف أمراً كان قبلى وتوارثه الناس ولو اشترط انقراض العصر لما قامت به الحجة قبل ذلك الرابع أن هذا يؤدى إلى تعذر الاجماع وبيانه أنه لو اشترط انقراض العصر لصحة الاجماع لامتنع وتعذر وجوده أصلا لتلاحق المجتهدين بعضهم ببعض متصلا فى سائر الأزمان فان الولادة والتناسل فى العالم متصلان فكلما ولد مولود واشتغل بالعلم حتى بلغ رتبة الاجتهاد وقد بقى من المجتهدين المجمعين قبله ولو واحداً لم يتم الاجماع بدون هذا المجتهد اللاحق فيتلاحق مجتهدو التابعين بمجتهدى الصحابة فيمتنع استقرار إجماعهم ومجتهدو تابع التابعين بمجتهدى التابعين وهلم جرا حتى تقوم الساعة ولا يستقر إجماع ثابت بحيث يحتج به فى كل عصر فدل على أن انقراض العصر لا يشترط للاجماع وكون فائدة الاشتراط جواز رجوع الجميع لا دخول من سيحدث قبل انقراضهم تحكم لأنه إذا كان الغرض أنه لا يكون إجماعاً حتى ينقرض العصر وقد وجد مجتهد قبل انقراضهم فلم لا يدخل ويعتبر حتى لا يتم الإجماع مع مخالفته كما أنه يعتبر رجوع بعضهم من غير أن ينسب إلى مخالفة الإجماع ثم لقائل أن يقول وإذا كان اللاحق صار كالسابق فى اعتبار قوله فينبغى أن يشترط انقراض كما فى السابق وكون اعتبار انقراض عصره يؤدى إلى عدم استقرار الاجماع لا يوجب عدم اعتباره بل عدم إعتبار هــذا القول المؤدى اليه وأما ما حكى من مخالفة على رضى الله عنه الصحابة بعد الوفاق فغير صحيح روى البيهقى عن أمير المؤمنين على أنه خطب على منبر الكوفة فقال اجتمع رأيى ورأى أمير المؤمنين عمر أن لا تباع أمهات الأولاد وأما الآن فأرى بيعهن فقال عبيدة السلمانى رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك فأطرق على رضى الله عنه ثم قال اقضوا ما أنتم قاضون فأنا أكره أن أخالف أصحابى وفى رواية عبد الرزاق رأيك ورأى عمر فى الجماعة أحب إلى من رأيك وحدك فى الفرقة فضحك على رضى الله عنه كذا فى فتح القدير وعبيد بفتح العين قال فى الخلاصة مات النبى صلى الله

عليه وسلم وهو فى الطريق قال وهو نظير شريح فى العلم والقضاء انتهى فقد ظهر من هذا أن الرجوع غير صحيح عندوقوع الاجماع مرة وإلا لأنكر عبيدة السلمانى على أمير المؤمنين على وتوقف هو عن الرجوع كذا قالوا وفيه خفاء فان هذا مما يدل على اتفاق أمير المؤمنين عمر وعلى لا على اتفاق آراء الكل وقول عبيدة أيضا لايدل عليه لأن الجماعة تقع على مافوق الاثنين ولذا قال أحب إلينا ولم يقل رأيك خطأ قطعاً مخالف للاجماع ، وأما قول على اقضوا ماأنتم قاضون فانا أكره أن أخالف أصحابى فيحتمل أن يكون رجوعا عن هذا القول الذى قاله أخيراً لرجوع رأيه لهما إلى ما كان عليه موافقاً فيه لعمر كما هو الظاهر ويحتمل أنه لم يرجع عن هذا القول ولكن أمرهم بالثبات على ما كانوا عليه كراهية أن ينتقلوا عن رأى مجتهد التزموه على أنفسهم وأيضاً لو انعقد الإجماع على عدم جواز البيع لكان قول أميرالمؤمنين على إما خارقا لهذا الاجماع وشأنه أجل من ذلك وإما لأن الانقراض شرط عنده وهو أيضاً بعيد منه فتبين بهذا أن الرجوع لم يثبت وأن الإجماع لم يثبت أيضاوأما قضية التسوية فلا نسلم أن عمرخالف فيها بعد الوفاق فانه روى أنه خالف أبابكر فى زمانه وقال له أتجعل من جاهد فى سبيل الله بنفسه وماله كمن دخل فى الاسلام كرها فقال أبو بكر إنما عملوا لله وإنما أجرهم على الله وإنما الدنيا بلاغ ولم يرد أن عمر رجع إلى قول أبى بكر وإنما فضل فى زمانه عند عود الأمر إليه لأنه كان مصرا على المخالفة وأما حده للشارب ثمانين فغايته أنه خالف الإجماع السكوتى وقد قيل بجوازه لكونه من جملة الساكتين وأما إذا اختلفوا من مسألة على قولين فاختلافهم فيها اجماع على تسويغ الخلاف إلى آخر ما ذكر فهذا غير مسلم لأن كل طائفة تقول الحق معنا والأخرى مخطئة فهى غير مسوغة للمجتهد الأخذ بكل واحد من القولين فعلى المجتهد أن يجتهد فى أحد القولين وإنما العامى يسوغ له أن يستفتى كل واحد حتى لا يحرج ويتحير فإذا اتفقوا لم يثق من نفسه فزال القول الآخر لعدم من يفتى به ولو سلمنا انها سوغت الخلاف فما زال

تسويغ ولهذا لو حدث من التابعين من يقول بالقول الذى ترك جاز وساغ على انها مما اجمعت على تسويغ الخلاف بشرط أن لا يحصل الاجماع على أحدهما ولهذا لا يحصل فرق بين حصول الإجماع على أحدهما فى العصر أو بعد انقراض العصر وأما قولهم بأنه يلزم من عدم اشتراطه منع المجتهد عن الرجوع عند ظهور موجبه فنقول وجود الخبر مع ذهول المجمعين عنه بعيد بعد فحصهم عنه والاطلاع عليه بعد الفحص أبعد ولو سلم وجوده بعد ذهولهم الكائن بعد فحصهم والاطلاع فكذا يقال للمشترطين اجماعكم بعد الانقراض ليس بحجة لاستلزام حجتيه إلغاء الخبر الصحيح إذا اطلع من بعدكم فهذا الالزام مشترك بيننا وبينكم فما هو جوابكم عنه هو جوابنا عنه والحل الجدى انه يجب إلغاء الخبر الصحيح المخالف حكمه لما أجمع عليه تقديما للقاطع وهو الاجماع على ما ليس بقاطع وهو الخبر الصحيح وأما رجوع المجتهد عن اجتهاده فمسلم لكن لا مطلقاً بل عند عدم الاجماع وأما معه فالمنع واجب ومن الأدلة على ان انقراض العصر ليس بشرط فى انعقاد الاجماع وحجيته ما ذكره المصنف بقوله (ولأن من جعل قوله حجة لم يعتبر موته فى كونه حجة كالرسول صلى الله عليه وسلم (فكذا غيره من المجمعين (فإذا قلنا إن ذلك إجماع فإذا أجمعت الصحابة على قول ولم ينقرضوا لم يجز لأحد منهم أن يرجع عما اتفقوا عليه وإن كبر منهم صغير وصار من أهل الاجتهاد وبعد اجماعهم لم يعتبر قوله ولم تجز له مخالفتهم) وإن صار من أهل الاجتهاد وقبل اجماعهم كان كأحدهم لا اجماع لهم بدونه ووجه ان الصحابة عند إدراك بعض مجتهدين التابعين فيهم هم بعض الأمة لا كلها وإن قلنا إنه ليس بإجماع وإن انقراض العصر شرط لهم الرجوع عما اتفقوا عليه وجاز لمن كبر وصار من أهل الاجتهاد أن يخالفهم) ففائدة اشتراط انقراض عصر المجمعين اعتبار دخول من أدرك عصر المجمعين الاولين وقد بلغ رتبة الاجتهاد فى اجماعهم ثم لا يشترط انقراض عصر المدرك مع جواز رجوع بعضهم قبل انقراضهم والمختار عند الإمام أحمد

ان فائدة الاشتراط جواز رجوع بعض المجتهدين بسبب ظهور فكر لا اعتبار من سيوجد في اجماعهم فلا مدخل للأحق فينعقد اجماع عند انقراضهم إذا لم يرجع واحد منهم ولا تؤثر مخالفة من أدرك عصرهم من التابعين وقد تقدم بيان ذلك

﴿ فصل وأما القول والإقرار فهو أن يقول بعضهم قولا فينشر ذلك في الباقين فيسكتوا عن مخالفته ﴾ بعد العلم به وبلوغه لكل المجتهدين مع مضى مهلة النظر عادة في مسئلة اجتهادية تكليفية والسكوت مجرد عن أمارة رضا أو سخط قبل تقرر المذاهب فهذا السكوت مختلف فيه قيل انه إجماع وحجة قال الرافعي وهو المشهور عند الأصحاب وقال السبكي إنه حجة قاله الإمام في البرهان وإليه ميل أصحاب أبي حنيفة وهو اختيار الأستاذ أبي اسحاق وعزاه في المنتقى لأحمد وقال النووي في شرح الوسيط الصواب من مذهب الشافعي انه حجة وإجماع ولا ينافي ذلك قول الشافعي لا ينسب إلى ساكت قول لأنه محمول عند المحققين على نفي الاجماع القطعي فلا ينافي كونه اجماعاً ظنياً ويكون المراد بقوله لا ينسب إلى ساكت قول نفي نسبة القول صريحاً إليه لا نفي الموافقة الأعم من الصريح كما يسمى سكوت البكر عند استئذانها إذنا ولا يسمى قولا وكما يسمى سكوت الولي عند الحاكم عن التزويج عضلا ولا يسمى قولا وقال ابن الحاجب الحق انه اجماع وحجة وليس بإجماع قطعي اهـ وخرج بقولي بعد العلم ما لو لم يعلم الساكتون بالحكم فليس من محل الاجماع السكوتي وليس بحجة لاحتمال أن لا يكونوا خاضوا في الخلاف وخرج أيضاً ما لو اقترن السكون بأمارة الرضا فإجماع قطعاً أو بأمارة السخط فليس بإجماع قطعا وما لو كان الحكم قطعياً لا اجتهادياً أو لم يكن تكليفياً نحو عمار أفضل من حذيفة أو عكسه فالسكوت على القول بخلاف المعلوم في الأولى وعلى ما قيل لا يدل على شيء وما لو لم يمض زمن مهلة النظر عادة فلا يكون ذلك اجماعاً (فالمذهب ان ذلك اجماع وحجة بعد انقراض العصر) وذلك لأنه يجوز أن يكون من لم ينكر إنما لم ينكر لأنه لم يجتهد

بعد فلا رأى له فى المسئلة أو اجتهد فتوقف لتعارض الأدلة أو خالفه لكن لما سمع خلاف رأيه تروى لاحتمال رجحان مأخذ المخالف حتى يظهر عدمه أو وقفه فلم يخالفه تعظيما أو هاب المفتى أو الفتنة كما نقل عن ابن عباس فى مسئلة القول أنه سكت أولا ثم اظهر الإنكار فقيل له فى ذلك فقال إنه والله كان رجلا مهيباً يعنى عمر وهذه الاحتمالات المذكورة قبل انقراض العصر قوية فلا يكون اجماعاً أما بعده فيضعف الاحتمال فيكون ظاهراً فى الموافقة فيكون اجماعاً والجواب أن سكوت من سكت مع الشروط المتقدمة ظاهر فى موافقة من حكم إذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة كما ترى عليه الناس فكان ذلك فى إفادة الاتفاق ظناً كقول ظاهر الدلالة غير قطعيها وحينئذ ينتهض دليل السمع فإنه سبيل المؤمنين وقول كل الأمة وبالجملة فليس الظن الحاصل به دون الحاصل بالقياس وظواهر الأخبار والظهور السكوت فى الرضا قال عليه الصلاة والسلام فى البكر إذنها صماتها وإذا كان الساكت موافقاً كان اجماعاً وحجة عملا بالأدلة الدالة على كون الاجماع حجة وهذه الاحتمالات خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت فى مثله وأما قولهم ان الاحتمالات المذكورة قبل الانقراض قوية وبعد الانقراض تضعف فيكون ظاهراً فى الموافقة فيرد على هذا أن الظهور لا يكفى فى كونه اجماعاً بل فى كونه حجة وذلك قول أبى هاشم وأيضاً الضعف يتحقق بعد مضى التأمل فى مثله عادة وأما ماروى عن ابن عباس فى سكوته عن عمر رضى الله عنهما فقد نفيت صحته لأن عمر رضى الله عنه كان يقدمه على كثير من الأكابر ويستحسن قوله وكان عمر رضى الله تعالى عنه ألين للحق وأشد انقياداً له من غيره وعنه لا خير فيكم إن لم تقولوا ولا خير فى إن لم اسمع وقصته مع المرأة فى نهيه عن مغالاة المهر شهيرة رواها غير واحد وفى لب الأصول وشرحه أما السكوتى بأن يأتى بعضهم بحكم ويسكت الباقون عنه وقد علموا به وكان السكوت مجرداً عن أمارة رضى وسخط والحكم اجتهادى تكليفى ومضى مهلة النظر عادة فإجماع وحجة فى الأصح لأن سكوت

العلماء فى مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة وقيل ليس باجماع ولا حجة لاحتمال السكوت لغير الموافقة كالخوف والمهابة والتردد فى الحكم وعزى هذا للشافعي وقيل ليس باجماع بل حجة لاختصاص مطلق اسم الاجماع عند هذا القائل بالقطعي أى المقطوع فيـــه بالموافقة وإن كان هو عنده اجماعاً حقيقة كما يفيده كونه حجة عنده وقيل حجة بشرط الانقراض وقيل حجة إن كان فتياً لا حكماً انتهى فقد حكى ما ذكره المصنف بقيل وجعل كونه اجماعاً وحجة الأصح (وقال الصيرفى هو حجة ولا يسمى ذلك اجماعاً) هو قول أبي هاشم وذلك لأن العلماء لم يزالوا يتمسكون فى كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة إذا لم يعرفوا له مخالفاً فدل على جواز الأخذ بقول البعض وسكوت الباقين ولأن السكوت يحتمل ما تقدم من الاحتمالات من غير موافقة وأما أنه حجة فانه يفيد الظن والظن حجة لقوله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أحكم بالظاهر وقياسا على المدارك الظنية وقد قيل إن الخلاف بين القائلين بأنه إجماع وحجة والقائلين بأنه حجة لا إجماع لفظى راجع لكونه يسمى اجماعا أولا يسمى وهو مجرد اختلاف فى الاصطلاح فهؤلاء نفوا عنه اسم مطلق الاجماع وإنما يطلق عليه اسم الاجماع مقيدا بالسكوتى لانصراف المطلق إلى غيره وغيرهم لايخالفونهم فى ذلك ووفق السبكى بين القولين بأن الاجماع المنفى هو القطعي والمثبت هو الظن وأما متقدمو الأصوليين فلا يطلقون لفظ الإجماع إلا على القطعي (وقال أبو على بن هريرة إن كان ذلك فتيا فقيه فسكتوا عنه فهو حجة وإن كان حكم إمام أو حاكم) فسكتوا عنه (لم يكن حجة) ووجهه على ذلك أن الحاكم يتبع فى أحكامه ما يطلع عليه من أمور رعيته فربما علم فى حقهم مايقتضى عدم سماع دعواه لأمر باطن يعلمه وظاهر يقتضى أنه مخالف للاجماع وكذلك فى تحليفه وإقراره وغير ذلك مما انعقد الإجماع على قبوله وأما المفتى فانما يفتى بناء على المدارك الشرعيـة وهى معلومة عند غيره فاذا رده مخالفه نبهه وأما أمور الرعية وخواص أحوالهم فلا يطلع عليها إلا من ولى عليهم فتلجئه الضرورة للكشف عنهم فلا يشاركه غيره فى

ذلك فلا يحسن الإنكار عليه ثم إنه قد يرى المذهب المرجوح فى حق الخصم هو الراجح المتعين فى حق هذا الخصم لأمر اطلع عليه ولا يمكنه الاعتراض لهذه الاحتمالات انتهى والجواب أن عدم إنكار الحكم بعد استقرار المذاهب تعين مذهب الحاكم والكلام هنا قبله والفتيا والحكم حينئذ سواء فى الإنكار عليه عند المخالفة (وقال داود ليس بحجة بحال) ولا إجماعا لاحتمال السكوت لغير الموافقة فالخوف والمهابة والتردد فى المسألة ونسب هذا القول للشافعى أخذا من قوله لا ينسب إلى ساكت قول ومراده بذلك أن سكوت الساكت له محملان أحدهما موافقة القائل كما يدعيه الخصم والثانى تسويغ ذلك القول الواقع فى محل الاجتهاد وهذا ممكن فى مطرد الصرف غير ملتحق بالنوادر وفيه أن هذا الاحتمال خلاف الظاهر لما علم أن عادتهم ترك السكوت فى مثله وخلاف الظاهر لا يقدح فى الحجية فسكوت من سكت مع الشروط المتقدمة ظاهر فى الموافقة ظنا لا قطعا لأن هذه الاحتمالات مرجوحة بالنسبة إلى احتمال الرضا ولذا قال المصنف (والدليل على ما قلناه أن العادة أن أهل الاجتهاد إذا سمعوا جوابا فى حادثة حدثت اجتهدوا فأظهروا ما عندهم فلما لم يظهروا الخلاف فيه دل على أنهم راضون بذلك أما قبل انقراض العصر ففيه طريقان من أصحابنا من قال (ليس الاجماع من جهة القول والفعل) فقد قيل إن انقراض العصر ليس بشرط فى الاجماع القولى والفعلى وهو الأصح وقيل إن انقراض العصر شرط وقد تقدم بيان أدلة كل ما هو الأصح .

﴿ باب ﴾ ما يصح من الاجماع وما لا يصح ومن يعتبر قوله ومن لا يعتبر واعلم أن إجماع سائر الأمم سوى هذه الأمة ليس بحجة وقال بعض الناس إجماع كل أمة وهو اختيار الشيخ أبى إسحاق الإسفرايني) قال الزركشى لم يبينوا أن الخلاف فى كونه حجة عندنا أو عندهم ويحتمل أنه عندنا وهو فرع كونه حجة عندهم ويكون مفرعا على أن شرع من قبلنا شرع لنا انتهى يعنى ما لم يرد فى شرعنا ما يخالفه أو ينسخه ويحتمل أن يكون المراد أن يكون حجة فى شريعتهم وليس بحجة عندنا

بناء على أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا على ما هو الأصح عند الشافعية وليس الكلام الآن إلا فى الإجماع الذين هو دليل شرعى يجب العمل به الآن وذلك وإن أوجب العمل فيما مضى على من مضى لكن انتسخ حكمه منذ بعث النبى صلى الله عليه وسلم (والدليل على فساد ذلك ما بينا وأن الإجماع إنما صار حجة بالشرع والشرع لم يرد إلا بعصمة هذه الأمة) فى حديث إن الله لا يجمع أمتى على ضلالة ويد الله على الجماعة ومن شذ شذ إلى النار قال المناوى أى علماء أمتى ولفظ الحديث أمتى لا تجتمع أو قال أمة محمد وهو تصرف من الراوى لأن العامة تأخذ عنها دينها وإليها تفزع فى النوازل واقتضت الحكمة حفظها قال الطيبى وقوله أمة محمد أظهر فى الدلالة لأن التخصيص يدل على امتياز منه عن جميع الأمم بهذه الفضيلة فيلزم منه امتياز الفرقة الناجية المسماة بأهل السنة والجماعة من الفرق الضالة (فوجب جواز الخطأ على من سواها من الأمم) لأن حجته من خصوصية هذه الأمة .

(فصل وأما هذه الأمة فإجماع علماء كل عصر منهم حجة على الذى بعده والمراد بالعصر الذى بعده هم من طرأ بعد الإجماع من المجتهدين وغيرهم فيمتنع خلاف من حدث من المجتهدين بعد إجماعهم فيه لأن الأدلة الدالة غير حجية الإجماع لم تفصل بين عصر وعصر فهى عامة شاملة لعلماء كل عصر وحجة على المجمعين فيمتنع خلافهم لما تقدم ولإقرارهم به وإقرار الشخص حجة على نفسه ولصيرورة قوله مع قول موافقيه حجة عليه فيمتنع رجوع أحدهم وهذا مبنى على عدم اشتراط انقراض العصر أما على القول باشتراطه فالمراد بالعصر الثانى ومن بعده الحادثون بعد انقراض أهل الاجماع (وقال داود إجماع غير الصحابة ليس بحجة) لأن الاجماع إنما يكون عن توقيف والصحابة هم الذين شاهدوا التوقيف وأيضا إنما اختص الإجماع بالصحابة لكثرة غيرهم كثرة لا تضبط فيبعد اتفاقهم على شىء ورد بأن الأدلة عامة لم تفصل بين أهل عصر وعصر آخر وأيضا لا إجماع إلا عن مستند شرعى ولا اختصاص للصحابة بذلك وهو إنما يبعد على من قعد فى

فى بيته لا على من جد فى الطلب وهم المجتهدون والباعث على الطلب موجود والدليل على ماقلناه قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى الآية) ووجه الاستدلال أن من من صيغ العموم فهى عامة فى كل عصر فيمن يتبع غير سبيل المؤمنين وقد توعد الله على ذلك بأن يصله جهنم وساءت مصيرا ولا يصله جهنم إلا على ترك واجب فدلت الآية على أن اتباع سبيلهم واجب ولا يكون اتباع سبيلهم واجبا إلا إذا كان حجة فى نفسه عند الله تعالى ويجب اتباعها (ولم يفرق) الدليل المذكور بين عصر وعصر (وقوله صلى الله عليه وسلم لا يخلو عصر من قائم لله عز وجل بحجة) وفى الحديث لا تزال طائفة من أمتى قوامة على أمر الله لا يضرها من خالفها اه حم عن أبى هريرة ورجاله موثقون قال المناوى قال البخارى فى الصحيح هم أهل العلم وقوامة على أمر الله أى على الدين الحق لتأمن بهم القرون وتنجلى بهم ظلم البدع والفتون قال البيضاوى أراد بالأمة أمة الإجابة وبالأمر الشريعة والدين وقيل الجهاد وبالقيام به المحافظة عليه والطائفة هم المجتهدون فى الأحكام الشرعية والعقائد الدينية أو المرابطون فى الثغور والمجاهدون وقال النووى حمله العلماء أو جمهورهم على حملة العلم ويجوز أن تكون الطائفة جماعة متعددة من أنواع الأمة مابين شجاع وبصير بالحرب وفقيه ومفسر ومحدث وقائم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وزاهد وعابد ولا يلزم اجتماعهم ببلد واحد ويجوز إخلاء الأرض كلها من بعضهم أولا فأولا إلى أن لا يبقى إلا فرقة واحدة ببلد واحد فإذا انقرضوا جاء أمر الله بقيام الساعة انتهى ملتقطاً من شرح الجامع الصغير للمناوى (ولأنه اتفاق من علماء العصر على حكم الحادثة فاشبه الصحابة) أى اتفاق الصحابة فلا معنى لاختصاصه بهم (فصل ويعتبر فى صحة الإجماع اتفاق جميع علماء العصر) المجتهدين (على الحكم) فخرج ما اتفق عليه بعضهم فلا يكون إجماعا وتقدم الكلام على ما إذا انفرد واحد فى عصر عند الكلام على تعريف الاجماع (فإن خالف بعضهم) ولو واحدا (لم يكن ذلك إجماعا) ولا حجة وهذه المسألة مفرعة على تعريف الاجماع فإننا متى قلنا إنه اتفاق

جميع المجتهدين فى عصر على حكم حادثة فعند مخالفة واحد لا ينعقد الاجماع لانهما بعض مجتهدى الامة ونفى الضلالة وثبوت العصمة إنما يثبت لكل منهما لجميع مجتهدى الامة لا لبعضها ولا يقال لهذا المخالف شاذ لان الشاذ من كان فى الجماعة ثم خرج وشذ وكيف يكون محجوجا بهم واسم الاجماع لا يقع إلا به إلا أن يجمعوا على شيء من جهة النقل والحكاية فيلزمه قبول قولهم أما من جهة الاجتهاد فلا لان الحق قد يكون معه (ومن الناس من قال إن كان المخالفون أقل عدداً من الموافقين لم يعتد بخلافهم) والعبرة بقول الاكثر وحكى البيضاوى هذا القول عن الامام ابن جرير وأبى بكر الرازى عن أبى الحسين الخياط المعتزلى اه وكذا حكى عن أحمد فى إحدى الروايتين عنه وكذا أطلق النقل عنهم الآمدى وخصص الإمام، النقل عنهم بالواحد والاثنين واحتج أهل هذا المذهب بقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بالسواد الأعظم وبأن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا ينكرون على الواحد والاثنين المخالفة لشذوذهم ولأن اسم الأمة لا ينخرم بهم كالثور الأسود فيه شعرات بيض لا يخرج عن كونه أسود ولانه إذا كان الإجماع حجة وجب أن يكون معه من يجب عليه الانقياد له قال الشيخ أبو محمد الجوينى والشرط أن يجتمع جمهور تلك الطبقة ووجوههم ومعظمهم ولسنا نشترط قول جميعهم وكيف نشترط ذلك وربما يكون فى أقطار الارض من المجتهدين من لم نسمع به فان السلف الصالح كانوا يعملون ويتسترون بالعمل فربما كان الرجل قد أخذ الفقه الكثير ولا يعلم به جاره قال والدليل أن الصحابة لما استخلفوا أبا بكر انعقدت خلافته باجماع الحاضرين ومعلوم أن من الصحابة من غاب قبل وفاة النبى صلى الله عليه وسلم إلى بعض البلدان ومن حاضرى المدينة من لم يحضر البيعة ولم يعتبر ذلك مع اتفاق الاكثرين اه وأجيب عن الاول بان ذلك يفيد غلبة الظن أن الحق مع الاكثر وأما الإجماع والقطع بحصول العصمة فذلك لا يفيده وعن الثانى بأن الانكار وقع منهم لمخالفة الدليل الذى عليه الجمهور لا لخرق الاجماع وعن الثالث أن اسم الاسود حينئذ إنما يصدق مجازا

بل الاسود بعضه فكذلك الأمة لايصدق عليها إلا مجازا وعن الرابع بأن المنقاد للاجماع من بعدهم ومن عاصرهم ممن ليس له أهلية النظر . قال الصفى الهندى والقائلون بأنه إجماع مرادهم أنه ظنى لاقطعى (وقال بعضهم إن كان المخالفون عددا لا يقع العلم بخبرهم) بأن كانوا عددا دون التواتر لم يعتد بهم وانعقد الاجماع دونهم وإن بلغوا عدد التواتر لم ينعقد إجماع غيرهم قال القاضى إنه الذى يصح عن ابن جرير الطبرى وهذا قول بعض المالكية وبعض المعتزلة والخياط فيما حكاه القرافى وقيد المحلى هذا القول بما إذا كان أكثر منهم قال حلو لو وهذا مشكل لان الصحيح عدم اعتبار عدد معين للتواتر وأما القائلون بالعدد فاختلفت مذاهبهم فى أقله فالقول غير مضبوط على كلا المذهبين انتهى ويعلم بطلانه مما تقدم (ومن الناس من قال إذا أجمع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة لم يعتد بخلاف غيرهم قال القاضى وإنما خصوا هذه المواضع يعنى القائلين بحجية إجماع أهلها لاعتقادهم تخصيص الاجماع بالصحابة وكانت هذه البلاد مواطن الصحابة ما خرج منها إلا الشذوذ وقال وهذا صريح بأن القائلين بذلك لم يعمموا فى كل عصر بل فى عصر الصحابة فقط قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى قيل إن المخالف إن أداء زمن الصحابة والتابعين فان كان هذا مراده فمسلم لو اجتمع العلماء فى هذه البقاع وغير مسلم أنهم اجتمعوا فيها .

وقال مالك إذا أجمع أهل المدينة لم يعتد بخلاف غيرهم) قال الإمام الغزالى فى المستصفى إن أراد مالك أن المدينة هى الجامعة لهم فسلم له ذلك لو جميع العلماء المجتهدين جمعت فيها وعند ذلك لايكون للمكان فيه تأثير وليس ذلك بمسلم بل لم تجمع المدينة جميع العلماء لاقبل الهجرة ولا بعدها بل مازالوا متفرقين فى الأسفار والغزوات والأمصار فلاوجه لكلام مالك إلا أن يقول عمل أهل المدينة حجة لانهم الأكثرون والعبرة بقول الاكثرين وقد أفسدناه إذ يقول يدل اتفاقهم فى قول أو عمل أنهم استندوا إلى سماع قاطع فان الوحى الناسخ نزل فيهم تستند عنهم مدارك الشريعة وهذا تحكم إذ لايستحيل أن يسمع غيرهم حديثاً

من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو فى المدينة لكن يخرج عنها قبل نقله فالحجة فى الإجماع ولا إجماع وقد تكلف لمالك تأويلات ومعاذير استقصيناها فى كتاب تهذيب الاصول ولا حاجة اليها هنا وربما احتجوا بثناء رسول الله صلى الله عليه وسلم على المدينة وأهلها وذلك يدل على تفضيلهم وكثرة ثوابهم لسكناهم المدينة ولا يدل على تخصيص الاجماع بهم اه وقال الشافعى فى كتاب اختلاف الحديث قال بعض أصحابنا إجماع أهل المدينة حجة وما سمعت أحدا ذكر قوله إلا عابه وأن ذلك معيب عندى اه ولاستبعاد هذا القول من الإمام مالك رضى الله عنه تأوله أصحابه بتأويلات الاول ماذكره بقوله (وقال الابهرى) هو محمد أبو بكر الابهرى وهو محمد بن عبدالله بن صالح يخرج إلى زيدمناة بن تميم سكن بغداد وكان إمام أصحابه فى وقته له تصانيف عديدة منها كتاب إجماع أهل المدينة توفى ببغداد سنة خمس وتسعين وثلثمائة وترجمته مستوفاة فى الديباج صحيفة مائتين وخمسة وخمسين (إنما أراد) مالك رحمه الله (به) أى بقوله إجماع أهل المدينة حجة (فيما طريقه الإخبار) والنقل (كالأحباس) المراد بها الأوقاف (والصاع) قال القاضى عبدالوهاب إجماع أهل المدينة نقلى واستدلالى فالأول ثلاثة أضرب أحدها نقل شرع مبتدأ من جهة النبى صلى الله عليه وسلم من قول كنقلهم الصاع والمد والأذان والاقامة والأوقات والأخبار ونحوه وثانيها نقل ذلك من فعل كعهدة الرقيق ثالثها نقل ذلك من أقدار كتركهم أخذ الزكاة من الخضروات مع أنها كانت تزرع بالمدينة فكان النبى صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده لا يأخذونها منها وهذا النوع حجة يلزم المصير إليه وترك الأخبار والمقاييس لا اختلاف فيه بين أصحابنا والثانى اختلف فيه أصحابنا على ثلاثة أوجه أحدها أنه ليس باجماع ولا بمرجح وهو قول بن بكير وأبى يعقوب وأبى بكر بن مينات والطيالسى والقاضى أبو الفرج والقاضى أبو بكر ثانيها مرجح به وبه قال بعض أصحاب الشافعى ثالثها حجة وإن لم يحرم خلافه واليه ذهب قاضى القضاة أبو الحسين وقال أبو العباس القرطبى إن الضرب الأول لاينبغى أن لايختلف

فيه لأنه من باب النقل المتواتر ولا فرق بين القول والفعل والاقرار إذ كل ذلك محصل للعلم القطعي وأنهم عدد كثير وجم غفير تحيل العادة عليهم التواطؤ على خلاف الصدق ولا شك أن ماهذا سبيله أولى من أخبار الآحاد والاقيسة والظواهر وأما الضرب الثاني فالأولى فيه أنه حجة إذا انفرد ومرجح لأحد المتعارضين ودليلنا على ذلك أن المدينة مأزر الإيمان ومنزل الأحكام والصحابة هم المشافهون لأسبابها الفاهمون لمقاصدها ثم التابعون نقلوها وضبطوها وعلى هـــذا فاجماع أهل المدينة ليس بحجة من حيث إجماعهم بل إما من جهة نقلهم المتواتر وإما من جهة مشاهدتهم الأحوال الدالة على مقاصد الشرع قال وهذا النوع استدلالى ان عارضه خبر فالخبر أولى عند جمهور أصحابنا وصار كثير منهم إلى أنه أولى من الخبر بناء منهم على أنه إجماع وليس بصحيح لأن المشهود له بالعصمة إجماع كل الأمة لا بعضها انتهى من التقرير والتحبير (وقال بعض أصحابنا) من الشافعية (إنما أراد) الإمام مالك رضى الله عنه (به) أن يكون إجماع أهل المدينة حجة (الترجيح بنقلهم) على نقل غيرهم من المنقولات وغيرها وقد أشار الشافعى إلى هذا فى القديم ورجح رواية أهل المدينة حكى يونس بن عبد الله بن عبد الأعلى قال قال لى الشافعى إذا وجدت متقدمى أهل المدينة على شيء فلا يدخل قلبك شك أنه الحق وكلما جاءك شيء غير ذلك فلا تلتفت إليه ولا تعبأ به فقد وقعت فى البحار واللجج وفى لفظ له إذا رأيت أوائل أهل المدينة على شيء فلا تشكن أنه الحق والله إنى لك ناصح والله إنى لك ناصح والله إنى لك ناصح والله إنى لك ناصح اهـ قال التاج السبكى فى الإبهاج ولا ينبغى أن يخالف فى ذلك مالك إن أراد به ترجيح روايتهم على رواية غيرهم وكانوا من الصحابة لأنهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل ولا ريب فى أنهم أخبره بأحوال النبى صلى الله عليه وسلم وهذا النوع من الترجيح لا يدافع ولا ينبغى أن يظن طالما أن مالكا رضى الله عنه يقول بإجماع أهل المدينة لذاتها فى كل زمان وإنما هى من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى زمان مالك لم تبرح دار علم وآثار النبى صلى الله عليه وسلم

بها أكثرها وأهلها بها أعرف (وقال بعضهم إنما أراد زمن الصحابة والتابعين وتابع التابعين) فسر ابن الحاجب أهل المدينة الصحابة والتابعين وقال الجمال الاسنوى ذهب الإمام مالك إلى أن إجماع المدينة إذا كانوا من الصحابة والتابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب وفى فصول البديع للغنوى الكبير ما نصه قيل إجماع المدينة وحدهم من الصحابة أو التابعين معتبر عند مالك وحمل على تقدم روايتهم أو على حجة إجماعهم فى المنقولات المستمرة كالأذان والإقامة والصاع ونحوها وقيل مراده التعميم والحق أنه وحده ليس بحجة لأنهم ليسوا كل الأمة . والأصل عدم دليل آخر وفيه أيضاً لهم أولا أن العادة قاضية بعدم إجتماع هذا العدد الكثير من المحصورين فى مهبط الوحى الواقفين على وجود الأدلة والترجيح إلا من مرجح وجوابه منع ذلك لما علم من تشتت الصحابة قبل زمان صحة الإجماع فيجوز أن يكون لغيرهم متمسك براجح لم يطلعوا عليه وهذا ليس احتمالا بعيداً وثانيها المدينة تنفى خبثها « والخبث الخطأ » وجوابه أنه دليل على فضلها وقد وقع فيها ما وقع اه وقال الجلال المحلى وأجيب بصدوره منهم بلا شك لانتفاء عصمتهم فيحمل الحديث على أنها فى نفسها فاضلة مباركة اه (وقال بعض الفقهاء اذا أجمع الخلفاء الأربعة رضوان الله عليهم لم يعتد بغيرهم) لأنه ورد ما يفيد ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ رواه أبو داود وكذا الترمذى صححه هو والحاكم وقال إنه على شرط الشيخين لكن الرواية فعليكم وهو من جملة حديث طويل ووجه الدلالة أنه صلى الله عليه وسلم أمر باتباع سنة الخلفاء الراشدين كما أمر باتباع سنة الخلفاء الراشدين وهم الأربعة المذكورون لقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وكانت مدة خلافتهم ثلاثين سنة فثبت المدعى وذهب بعضهم إلى أن إجماع الشيخين أبى بكر وعمر حجة لقوله عليه الصلاة والسلام إقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر رواه الترمذى وقال حسن وأجيب بأن فى الحديثين دليلا على أنهم أهل

للاقتداء لا على أن قولهم حجة على غيرهم فان المجتهد متعبد بالبحث عن الدليل حتى يظهر له مايظنه حقاً ولو كان مثل ذلك يفيد حجية الخلفاء أو بعضهم لكان حديث رضيت لأمتي مارضي ابن أم عبد يفيد حجة قوله وحديث أن أبا عبيدة ابن الجراح أمين هذه الأمة يفيد حجية قوله وهما حديثان صحيحان وهكذا حديث أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم يفيد أيضا حجية قول كل واحد منهم والحديث المذكور فيه مقال وقالت الرافضة إذا قال علي كرم الله وجهه شيئا لم يعتد بغيره) وقالت الشيعة ينعقد الإجماع بأهل البيت النبوي وهم علي وفاطمة والحسنان رضي الله عنهم لقوله تعالى (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً)وأهل البيت هم علي وفاطمة وابناهما الحسن والحسين رضي الله عنهم لأنه كما روى الترمذي لما نزلت هذه الآية لف النبي صلى الله عليه وسلم كساء وقال هؤلاء أهل بيتي وخاصتي اللهم أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا والخطأ رجس فيكون م[illegible]اً عنهم فيكون إجماعهم حجة وروى الترمذي وأخرج مسلم في صحيحه معناه من قوله صلى الله عليه وسلم إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وأجيب بمنع أن الخطأ رجس وانما الرجس العذاب أو الإثم أو كل مستقذر على أن المراد بأهل البيت هم مع أزواج النبي صلى الله عليه وسلم فان ماقبلها وهو (يانساء النبي لستن كأحد من النساء إلخ ومابعدها وهو واذكرن مايتلى في بيوتكن الآية يدل عليه وحينئذ فليس في الآية دليل على أن اجماع العترة وحـــدهم حجة وأجيب عن الحديث بأنه من باب الآحاد ولا يجوز العمل بها في الفروع فضلا عن الأصول ولو كان قطعياً فانما يقتضي وجوب التمسك بمجموع الكتاب والعترة لا بقول العترة وحدهم والجواب عن كل الأقوال المذكورة ما ذكره المصنف بقوله (والدليل على فساد هذه الاقاويل أن) الاجماع عرفت حجيته بالدلائل السمعية والله سبحانه وتعالى أخبر عن عصمة جميع الامة) كما دلت عليها الآيات والاحاديث المتقدمة وتلك النصوص بحقيقتها تتناول كل أهل الإجماع لا بعضهم وتدل على

عصمة كلهم عن الخطإ لا بعضهم) فإن قيل قد تقدم ان الرافضة من منكرى الإجماع ثم نقل عنهم أن اجماع العترة حجة ومن اعترف بشيء من الاجماع لا يقال إنه أنكر أصل الاجماع والجواب أن الاجماع المصطلح عليه أنكروه من أصله وما اعترفوا به ليس منه وان حصل وفاق بقية الامة لأجل العدة فما قلناه لم يعترفوا بشيء منه وما قالوه لم نوافقهم عليه (فصل ويعتبر فى صحة الإجماع اتفاق أهل الاجتهاد سواء كان مدرساً مشهوراً أو خاملا مستوراً وسواء كان عدلا أميناً أو فاسقاً متهتكا لأن المعول فى ذلك على الاجتهاد والمهجور كالمستور والفاسق كالعدل) فيتوقف الاجماع على موافقة المجتهد غير العدل كما يتوقف على موافقة العدل وهذا القول هو المختار للآمدى وإمام الحرمين والغزالى فى المنخول لأن الأدلة المفيدة لحجية الإجماع لا توقف الاجماع على عدالة المجتهد كذا فى التقرير والتحبير وفى جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلى وعلم اختصاصه بالعدول إن كانت العدالة ركناً فى الاجتهاد وعدمه أى عدم الاختصاص بهم إن لم تكن العدالة ركناً فى الاجتهاد وهو الصحيح كما سيأتى فى بابه فحصل مما ذكر أن فى اعتبار وفاق الفاسق قولين وزاد عليهما قوله وثالثها أى الأقوال فى الفاسق يعتبر وفاقه فى حق نفسه دون غيره فيكون إجماع العدول حجة عليه إن وافقهم وعلى غيره مطلقاً ورابعاً يعتبر وفاقه إن بين مأخذه فى مخالفته بخلاف ما إذا لم يبينه إذ ليس عنده ما يمنعه عن أن يقول شيئاً من غير دليل اه والحنفية تشترط عدالة المجتهد فلا يتوقف الاجماع على موافقة المجتهد غير العدل كما مشى عليه الجصاص ونص على أنه الصحيح عندنا وعزاه السرسخى إلى العراقيين وابن برهان إلى كافة الفقهاء والمتكلمين وصاحب كشف البزدوى والسبكى إلى الجمهور لأن الدليل الدال على حجية الاجماع يتضمن العدالة إذ الحجية الثابتة لاجماع الأمة انما هى للتكريم لهم ومن ليس بعدل ليس بأهل للتكريم وهذا بناء على القول بثبوتها لهم بمعنى معقول ولوجوب التوقف فى أخبار من ليس بعدل لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا الآية وذلك لأنه لا يتحامى الكذب وقال شمس الأئمة السرخسى

والأصح عندى أنه إن كان معلنا بفسقه فلا يعتد بقوله فى الاجماع وإن كان غير مظهر له يعتد بقوله فى الاجماع وان علم فسقه فى الواقع حتى لا ترد شهادته لأنه لا يخرج بهذا عن الأهلية للشهادة أصلا ولا عن الأهلية للكرامة بسبب الدين ألا يرى أنا نقطع القول لمن يموت مؤمناً مصراً على فسقه انه لا يخلد فى النار فاذا كان أهلا للكرامة بالجنة فى الآخرة فكذلك فى الدنيا باعتبار قوله فى الاجماع وعلى اشتراط عدالة المجتهدين يبتنى شرط عدم البدعة فيه أيضاً إذا لم يكفر بها كالخوارج الا الغلاة منهم فانهم من أصحاب البدعة الجلية والحنفية قالوا يشترط عدم البدعة إذا دعا إليها لأنه يوجب نقصاً وهو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل إلى جانب يوجب خفة سفه فيتهم فى أمر الدين فان لم يدع إليها يكون قوله فى غير بدعته معتبراً فى انعقاد الاجماع لإنه من أهل الشهادة ولذا كان مقبولها فى الأحكام لا فى بدعته لأنه إنما يضلل لمخالفته نصاً موجباً للعلم وكل قول يخالفه فهو باطل وكذا ان كفر بهواه ولأن اسم الأمة لا يتناوله مطلقاً اهـ من تحرير الأصول وشرحه التقرير

﴿ فصل ﴾ ولا فرق بين أن يكون المجتهد من أهل عصر أو لحق بهم من العصر الذى بعدهم وصار من أهل الاجتهاد عند الحادثة كالتابعى إذا أدرك الصحابة فى حال حدوث الحادثة وهو من أهل الاجتهاد فلا ينعقد اجماعهم مع مخالفته لأن الصحابة عند إدراك بعض مجتهدى التابعين فيهم هم بعض الأمة لا كلها والحجة اجماع الكل نعم لو بلغ التابعى رتبة الاجتهاد بعد إجماعهم لم يعتد بخلافه لأنه مسبوق بالاجماع . فهو كمن أسلم بعد تمام الاجماع فحينئذ يكون اعتباره فيهم وعدم اعتباره مبنياً على اشتراط انقراض العصر فى حجية الاجماع وعدم اشتراط ذلك فمن لم يشترطه لم يعتبره ومن اشترطه اعتبره ثم هذا إنما يتم على رأى من يقول فائدة الاشتراط جواز رجوع بعض المجمعين ودخول مجتهد يحدث قبل انقراضهم أما من قال فائدته جواز رجوع المجمعين
ودخول مجتهد يحدث قبل انقراضهم، أما من قال فائدته جواز رجوع المجمعين
لا غير ينبغى أن لا يعتبره أيضاً ثم القول بدخول التابعى المجتهد فى إجماع

الصحابة قبل انعقاد إجماع هو القول الصحيح ومشى عليه أبو الوفاء ابن عقيل وابن قدامة والطوفى من الحنابلة والقاضى أبو الطيب الطبرى وابن الصباغ وابن السمعانى والسهيلى قال القاضى عبدالوهاب إنه الصحيح ونقله السرخسى عن أكثر الحنفية انتهى (ومن أصحابنا من قال لا يعتد بقول التابعين مع الصحابة) وهو قول الامام أحمد فى رواية وبعض المتكلمين وهو مروى عن اسماعيل بن علية ونفاة القياس وحكاه الباجى عن ابن خويزمنداد واختاره ابن برهان فى الوجيز ووجه هذا القول أن الصحابة شاهدوا الوحى والتنزيل وهم أعلم بالتأويل وأعرف بالمقاصد وقولهم حجة على من بعدهم فهم مع التابعين كالعلماء مع العامة ولذا قدمنا تفسيرهم وأنكرت عائشة على أبى سلمة حين خالف ابن عباس قالت إنما مثلك مثل الفروج سمع الديكة تصيح فصاح لصياحها والجواب عن هذا أن كونهم مع الصحابة كالعامة ممنوع بل هم كالعلماء مع بعضهم فاضلا ومفضولا وقد ثبت أن كثيراً من التابعين أعلم من كثير من الصحابة وصحبة الصحابى لا توجب اختصاصه بالاجتهاد ولا بكونهم أعلم بل العلم نصيب يوسع الله منه على من يشاء من عباده ويقتر على من يشاء صحابيا كان أو تابعياً متقدما كان أو متأخراً ولهذا لما حضرت معاذ بن جبل رضى الله عنه الوفاة قيل له يا أبا عبد الرحمن أوصنا فقال أجلسونى فأجلسوه فقال إن العلم والايمان فى مكانهما فمن ابتغاهما وجدهما يقول ذلك مرات رواه النسائى والترمذى وصححه ومعناه أن الاجتهاد لا ينقطع مادام الكتاب والسنة بين أظهر الناس فهما عمدة الدين وهما كالبحر لا ينفد مافيه فمن خاض على المعانى منهما استخرج علماً كثيراً مسبوقا اليه أو غير مسبوق اليه وإذا كان الأمر كذلك فلا تأثير للصحبة فى الاختصاص بالاجتهاد والاجماع وأما انكار عائشة رضى الله عنها على أبى سلمة فليس لما ذكرتم بل لأنها لم تره بلغ رتبة الاجتهاد ولهذ شبهته بالفروج الذى لم يبلغ مبلغ الديكة أو لتركه التأدب مع ابن عباس فى أمر خاص أدركته كرفع صوت أو مبادرة فى الكلام ونحوه أو لغير ذلك من الأسباب ولهذا لاخلاف أن الصحابة رضى الله عنهم سوغوا اجتهاد

التابعين كما قال المصنف (والدليل على ماقلناه هو أن سعيد بن المسيب) قد ملأ المدينة فتاوى وهى مشحونة بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (والحسن البصرى) (وأصحاب عبدالله بن مسعود وشريح) فقد ولاه سيدنا عمر رضى الله عنه القضاء وكتب اليه مالم تجد فى السنة اجتهد رأيك وقد ملأت الكوفة أقضيته وعلى رضى الله عنه لا ينكر عليه (والاسود وعلقمة) وكذا [illegible]كة وجابر والحسن بالبصرة (كانوا يجتهدون فى زمن الصحابة ولم ينكر عليهم أحد) فلو لم يعتبر قول التابعى وكان قوله إن خالفهم باطلا قطعاً لم يسوغ الصحابة اجتهادهم معهم لعدم الفائدة على تقدير الموافقة والمخالفة واللازم منتف فان الصحابة سوغوا للتابعين الاجتهاد ولم ينكروا عليهم ما أحدثوا من الاجتهاد فبطل الملزوم وثبت المدعى والجواب أنما يصح ذلك لو قلنا بأن مخالفته لهم خطأ مطلقاً ولا نقول به بل إذا خالفهم مع إجماعهم وما ذكرتموه من تسويغ الاجتهاد معهم إنما كان مع الاختلاف فلا يفيدكم قال السبكى وفيه نظر فان اتفاقهم لو منعهم الاجتهاد لسألوا عنه قبل إقدامهم وكانوا لا يسألون قطعاً اه وليس القطع بانتفاء السؤال بسهل ثم غير خاف ان هذا لا يختص بالتابعين مع الصحابة بل يجرى ذلك فى تابع التابعين مع الصحابة (فصل ومن خرج من الملة بتأويل وغير تأويل فلا يعتد بقوله فى الاجماع) قال الشيخ بخيت رحمه الله فى سلم الوصول إعلم أن هذه المسئلة فيها تفصيل وذلك أن الكافر بالله المنكر لكتابه ورسالة رسوله وسنته فلا خلاف فى عدم اعتبار وفاقه ولا خلافه وذلك لأن الاسلام شرط فى المجتهد فانه ذو الملكة التى يقتدر بها على استنباط الحكم من الكتاب والسنة والاجماع والقياس كما أنه شرط فى الاجتهاد لأنهم اعتبروا فيه كما فى جمع الجوامع معرفته بمتعلق الأحكام من كتاب وسنة وما يتعلق بذلك كمعرفة الناسخ والمنسوخ وهذا لا يتصور فى الكافر إذ لا يعتقد حقية الكتاب والسنة فكيف يعرف متعلق الأحكام منهما نعم يتحقق الاجتهاد فى الكافر بمعنى آخر كما فى العقليات دون ماهو المعتبر فى الأحكام الشرعية وأما المبتدع فإما أن تكون بدعته غير جلية وهى التى لم تكن فيها مخالفة لدليل شرعى قطعى

واضح كنفى زيادة الصفات فلا خلاف فى اعتبار المجتهد المبتدع بهذه البدعة وفاقا وخلافا وإما أن تكون جلية وهى المفسقة وهى التى لم تكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بأن خالفت دليلا قطعياً شرعياً واضحاً كالتجسيم فقد اختلفوا فى أنها مكفرة أو غير مكفرة بعد كون صاحبها يصلى صلاتنا ويتوجه إلى قبلتنا ويأكل ذبيحتنا فذهب القاضى أبو بكر الباقلانى والقاضى عبد الجبار من المعتزلة إلى التفكير بمثل هذه البدعة وعدم اعتبار قوله وفاقا وخلافا على هذا ظاهر وذهب غيرهما إلى عدم التكفير ذهابا إلى الفرق بين لزوم الكفر وبين التزامه فان من التزم الكفر فهو كافر أما من لزمه الكفر وهو لا يرى ذلك ولا يعتقده كبدع الخوارج الذين يستحلون دماء المسلمين وأموالهم وسبي ذراريهم فغير كافر لكنه فاسق فمن شرط العدالة فى المجتهد شرط عدم البدعة المفسقة وهى البدعة الجلية وهم جمهور العلماء والحنفية قاطبة ومن لا فلا وما ذهب اليه الحنفية قاطبة وجمهور العلماء هو الحق لأن قول الفاسق يجب التوقف فيه فلا دخل له فى الحجية خصوصاً أرباب البدع الجلية فان هؤلاء قد تمكنت فيهم مكابرة الهوى على العقل وانطمس رأيهم فى تعصبهم فوقفوا فى ضلالة وظلمة غيرهم الهوى خلاف ماهو عليه فلا اعتداد بهم واعتبار القول فى الإجماع إنما كان لجامع حجة الرأى لأن الدخول فى الاجماع إنما هو بالرأى وقد أفسدوه باختيارهم الهوى على العقل ثم إنك إذا تأملت هذا الذى قلناه ظهر لك أنهم أجدر بعدم الاعتبار من الفاسق بغير هذه البدعة فان الفاسق بغيرها لم يفسد رأيه بل أهدر قوله شرعا انتهى وبهذا ظهر أن كلام المصنف فى البدعة الجلية (فان أسلم وصار من أهل الاجتهاد عند الحادثة اعتبر قوله) لأن اسم الأمة يتناوله مطلقاً فهو من أهل الكرامة باعتبار قوله والاعتداد به وإن انعقد الاجماع وهو كافر ثم اسلم وسار من أهل الاجتهاد فان قلنا إن الانقراض ليس بشرط لم يعتبر قوله) فى انعقاد الاجماع وحجيته (وإن قلنا انه شرط اعتبر قوله فان خالفهم لم يكن قولهم إجماعا) لأنهم بعض الامة لكن هذا على قول من يقول إن فائدة

اشتراط الانقراض هى جواز رجوع بعض المجمعين ودخول مجتهد يحدث قبل انقراضهم أما من قال فائدته جواز الرجوع لاغير فينبغى أن لا يعتبر أيضاً

(فصل وأما من لم يكن من أهل الاجتهاد فى الأحكام كالعامة والمتكلمين والأصوليين) الذين هم عوام بالنسبة إلى الفقه وأما الأصوليون المتمكنون من الفقه فوفاقهم لمجتهدى عصرهم معتبر قطعاً لأنه واحد منهم لأن كل مجتهد فى الفقه أصولى وإلا لما أمكنه الاجتهاد (لم يعتبر قولهم فى الاجماع) على الحادثة الشرعية واعلم أنه يشترط فى الاجماع فى كل فن من الفنون أن يكون فيه قول كل العارفين بذلك الفن فى ذلك العصر فان قول غيرهم فيه يكون قولا بلا دليل لجهلهم به فيشترط فى الاجماع على المسئلة الفقهية قول جميع الفقهاء والاصولية قول الأصوليين وهكذا ولا عبرة بقول العوام وفاقا ولا خلافا عند الاكثرين وهكذا لا عبرة بقول المتكلمين والمفسرين والمحدثين والأصوليين والنحويين الذين لا معرفة لهم بطرق الاجتهاد ولا بصر لهم فى وجوه الرأى وطرق المقاييس ولا علم لهم بوجوه دلالة الأدلة الشرعية لأنهم إذا كانوا غير مجتهدين فى ذلك الفن فهم بالنظر اليه من العوام فهم مقلدون فكان قولهم فيه قولا بلا دليل (وقال بعض المتكلمين) هو القاضى أبو بكر الباقلانى (يعتبر قول العامة فى الاجماع) لدخولهم تحت عموم الأمة فى حديث لا تجتمع أمتى على ضلالة فيتناولهم اللفظ ولأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطإ ولا يبعد أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة وحينئذ لا يلزم من ثبوت العصمة للكل ثبوتها للبعض الآخر واختار هذا الآمدى وقال فى جمع الجوامع وشرحه تفريعاً على تعريف الإجماع فعلم اختصاصه بالمجتهدين واعتبر قوم وفاق العوام للمجتهدين مطلقاً أى فى المشهور والخفى وقوم فى المشهور دون الخفى كدقائق الفقه بمعنى إطلاق أن الامة أجمعت أى ليصح هذا الاطلاق لا بمعنى افتقار الحجة اللازمة للاجماع (وقال بعضهم يعتبر قول المتكلمين والأصوليين) دون العوام نظراً إلى وجود نوع من الاهلية التى

التى عدمت فى العامة ولأن لفظ الأمة يتناول الجميع ورد بفقد أهلية الاجتهاد المقيدة فى الإجماع وباب الأمة عام مخصوص ولذا قال المصنف (وهذا غير صحيح لأن العامة لا يعرفون طرق الاجتهاد فهم كالصبيان . وأما المتكلمون والأصوليون فلا يعرفون جميع طرق الأحكام فلا يعتبر قولهم كالفقهاء إذا لم يعرفوا أصول الفقه

(باب الاجماع بعد الخلاف)

(إذا اختلف الصحابة فى المسئلة على قولين) واستقر خلافهم (وانقرض العصر) ليس بشرط لأن الاجماع يحصل بمجرد الاتفاق بعد مضى مدة النظر (جاز للتابعين أن يتفقوا على أحدهما) كاتفاق التابعين على منع بيع أمهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة فيه وهذا ليس مخصوصاً بالتابعين مع الصحابة بل إن عصر من الأعصار إذا اختلف أهله على قولين واستقر فهل يصح اتفاق أهل أى العصر بعده على أحد القولين أولا وانقراض العصر ليس شرطا بل إذا اختلف أهل عصر على قولين واستقر خلافهم على ذلك فهل لهم الاتفاق على أحد القولين أم لا الخلاف فى المسألتين واحد والكلام على هذه المسألة فى مقامات الأول أن يتفق المجتهدون فى عصر على أحد القولين أو الأقوال قبل استقرار الخلاف بينهم بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق فهذا يجوز فيه الاتفاق على أحد القولين وينعقد الاجماع على ما اتفقوا عليه سواء كان الاتفاق الحادث بعد الخلاف من المختلفين أو كان الاتفاق من غيرهم بأن مات المختلفون ونشأ غيرهم مع فرض أن الخلاف لم يستقر بين المختلفين لقصر الزمن بين الخلاف والاتفاق وذلك لصدق تعريف الاجماع على هذين الاتفاقين لأنه قبل إستقرار الخلاف لاقول لأحد منهم لفقد حقيته فيستوى أن يكون الاتفاق منهم أو من غيرهم الثانى اتفاق المختلفين أنفسهم بعد استقرار الخلاف واعتقاد كل واحد حقية مذهبه بدليله بأن طال الزمن بين الاختلاف والاتفاق بحيث يعلم عرفا ما ذكر فنعه الآمدى ومن وافقه مطلقاً سواء كان مستند كل واحد قاطعاً فى ظنه أولا وجوزه الإمام الرازى مطلقاً كذلك

وقيل يجوز إلا أن يكون مستند كل واحدمنهم فى الاختلاف قاطعاً فلا يجوز حذراً من إلغاء القاطع وهذا الخلاف مبنى على أنه لايشترط انقراض العصر فإن اشترط جاز اتفاقا مطلقاً قطعاً ولكن اشتراط انقراض العصر ضعيف الثالث الاتفاق من غير المختلفين بعد استقرار الخلاف بأن ماتوا ونشأ غيرهم فاختار صاحب جمع الجوامع أنه ممتنع إن طال زمن الاختلاف نفسه بأن يطول زمن المباحثة بأن يقول كل واحد بخلاف مايقوله الآخر ويطول ذلك على طريق المناظرة والبحث عن الدليل ثم يستقر الخلاف بينهم ويعتقد كل واحد منهم حقية مذهبه ثم يموتون وينشأ غيرهم ويتفق غيرهم على قول واحد من أقوال المختلفين وصاحب مسلم الثبوت نسب القول بامتناع اتفاق أهل العصر الثانى بعد استقرار الخلاف فى العصر الأول مطلقاً إلى الاشعرى والامام احمد والغزالى وامام الحرمين واختار أنه جائز واقع حجة وعليه أكثر الحنفية والشافعية احتج المانع بأن استقرار الخلاف بينهم يتضمن اتفاقهم على جواز الاخذ بكل من شقى الخلاف باجتهاد وتقليد فيمتنع اتفاقهم بعد على أحد الشقين وأجاب المجوز بأن تضمن ما ذكره شروط بعدم الاتفاق بعد على أحد الشقين فاذا وجد فلا اتفاق قبله والخلاف مبنى على أنه لايشترط انقراض العصر فان اشترط جاز الاتفاق مطلقاً قطعاً وذلك لانهم لما وقع منهم الاتفاق فى العصر استقر فيه الخلاف لم يكن اختلافهم اجماعا على تجويز الاخذ بكل من القولين لعدم إنقراض العصر فلم يكن إتفاقهم رفعاً لمجمع عليه انتهى ملتقطاً من سلم الوصول (ومن أصحابنا قال لا يتصور ذلك) أى اجتماع الاجماعين لانه يؤدى الى اجتماع النقيضين وقد بين ذلك بقوله لأن اختلافهم على قولين حجة فى جواز الأخذ بكل واحد منهما لا يجوز عليها الخطأ وإجماع التابعين على تحريم أحدهما حجة لا يجوز عليهما الخطأ فلا يجوز إجتماعهما لأنهما نقيضان واجتماعهما محال فما أدى اليه محال فثبت المدعى وهو عدم جواز اتفاق التابعين على أحدالقولين) وهذا غير صحيح لأن الصحابة إذا أجمعت على جواز الأخذ بكل واحد من القولين وصار

التابعون في القول بتحريم أحدهما بعض الأمة والخطأ جائز على بعض الأمة وفيه نظر فانهم كل الأمة فى وقت إجماعهم لان المصنف قد شرط أولا انقراض العصر فيتعاض الاجماعا ويلزم منه تخطئة أحد الاجماعين وهو ممتنع سمعاً وقدمنا أن المانع احتج بأن استقرار الخلاف بينهم يتضمن اتفاقهم على جواز الاخذ بكل من شق الخلاف باجتهاد أو تقليد فيمنع اتفاقهم بعد على أحد الشقين وأجاب المجوز بأن تضمن ما ذكر مشروط بعدم الاتفاق بعد على أحد الشقين فاذا وجد فلا اتفاق قبله والخلاف مبنى على أنه لا يشترط انقراض العصر فان اشترط جاز الاتفاق قطعاً مطلقاً

(فصل واذا اجتمع التابعون على أحد القولين لم يزل بذلك)

أى بالاتفاق على أحد القولين (خلاف الصحابة) قال بعض المتكلمين وبعض الفقهاء ولا أثر لهذا الاجماع وهو مذهب الشافعي كما قاله الغزالى فى المنخول وابن برهان فى الاوسط (ويجوز لتابع التابعين الأخذ بكل واحد من القولين) وقال فى البرهان إن ميل الشافعي اليه قال ومن عباراته الرشيقة قوله إن المذاهب لا تموت بموت أربابها انتهى أى فكل مذهب باق ببقاء دليله لا ببقاء القائل والدليل موجود وقائم فان قيل هذا الاتفاق لكونه إجماعا إمارة الخلاف قلنا هذا فرع وقوعه وكونه حـ [illegible] وهو محل النزاع قال الغزالى فى المستصفى إذا اتفق التابعون على أحد قولى الصحابة لم يصر القول الآخر مهجوراً ولم يكن الذاهب اليه خارقا للاجماع خلافا للكرخى وجماعة من أصحاب أبى حنيفة والشافعي وكثير من القدرية كالجبائى وابنه لانه ليس مخالفاً لجميع الامة فان الذين ماتوا على ذلك المذهب هم من الامة والتابعون فى تلك المسئلة بعض الأمة وإن كانوا كل الامة فمذهبهم باختيار أحد القولين لا يحرم القول الآخر فان صرحوا بتحريم القول الآخر فنحن بين أمرين إما أن نقول هذا محال وقوعه لأنه يؤدى الى تناقض الاجماعين إذ مضت الصحابة مصرحة بتسويغ الخلاف وهؤلاء

اتفقوا على تحريم ماسوغوه وإما أن ذلك ممكن ولكنهم بعض الامة فى هذه المسئلة والمعصية من بعض الأمة جائزة وإن كانوا كل الامة فى مسئلة لم يختص الصحابة فيها لكن هذا يخالف قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتى على الحق ظاهرين إذ يكون الحق قد ضاع فى هذا الزمان فلعل من يميل إلى هذا المذهب يحمل الحديث من أخبار الآحاد فان قيل بم ينكرون على من يقول هذا إجماع يجب إتباعه وأما الصحابة فقد اتفقوا على قولين بشرط أن لا يعثر من بعدهم على دليل يعين الحق فى أحدهما قلنا هذا تحكم واختراع عليهم فإنهم لم يشترطوا هذا الشرط والاجماع حجة قاطعة فلا يمكن الشرط فى الحجة قاطعة إذ يتطرق الاحتمال اليه ويخرج عن كونه قاطعاً ولو جاز هذا لجاز أن يقال إذا أجمعوا على قول واحد فى اجتهاد فقد اتفقوا بشرط أن لا يعثر من بعدهم على دليل يعين الحق فى خلافه وقد مضت الصحابة متفقة على تسويغ كل واحد من القولين فلا يجوز خرق إجماعهم انتهى والغزالى ومن معه كما منعوا هذا الاتفاق من غير المختلفين بعد انقراض المختلفين واستقرار الخلاف منعوا رجوع المختلفين بعد إستقرار الخلاف إلى قول واحد بهذا الدليل بعينه كما فصله الغزالى فى مسئلة ما إذ اختلفت الأمة على قولين وقد علمنا أن المجوزين فى المسئلتين أجابوا بعدم تضمن اختلافهم بعد استقرار إجماعهم على تسويغ الأخذ بكل واحد من القولين فيمتنع اتفاقهم على أحد القولين وإن تضمن اختلافهم بعد استقرار إجماعهم على ما ذكر مشروط بعدم الاتفاق على أحد القولين فاذا وجد فلا اتفاق أى فقد تبين أنه لم يكن متضمناً لذلك الاتفاق وعلى كل فالمجمعون إنما عملوا بمقتضى الإجماع الأول من تسويغ الأخذ بكل أحد من القولين فهم أجمعوا على أمر جائز وهم كل المجتهدين فى عصر فيصدق عليه تعريف الاجماع فيكون إجماعا حجة بلا شك وقد سلموا أن إحداث قول ثالث اختلافهم على قولين واحداث التفصيل بين مسئلتين لم يفصلوا فيهما جائز وقالوا إن الاختلاف

على قولين لا يستلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما وعدم التفصيل لا يستلزم الاتفاق على امتناعه وأن غاية كل منهما أنه يتضمن الاتفاق على الاخذ بكل من شقى الخلاف لكل منهما غير واجب اجماعا وإذا لم يجب إجماعا جازت مخالفته فى بعض ماذهب إليه فيجوز أن يجمعوا على أحدهما ويتركوا الآخر وهم لم يخرجوا عن كل ما أجمعوا على جواز الأخذ به فكان هذا الاجماع منعقدا وحجه انتهى من سلم الوصول (وقال ابن خيران) هو ابن الحسين بن صالح ابن خيران بن الشيخ أبى على أحد أركان المذهب كان إماما زاهدا ورعا تقياً متقشفاً من كبار الائمة ببغداد وقال الشيخ أبو اسحاق عرض عليه القضاء فلم يتقلد اه توفى يوم الثلاثاء لثلاث عشر بقيت من ذى الحجة سنة عشرين وثلثمائة من طبقات الشافعية الكبرى للسبكى فى الجزء الثانى صحيفة ٢٣١ (والقفال هو محمد بن على بن اسماعيل القفال الكبير الشاشى الامام الجليل أحد أئمة الدهر ذو الباع الواسع فى العلوم واليد الباسطة بالجلالة والعظمة الوافرة كان إماما فى التفسير إماما فى الحديث إماما فى الكلام إماما فى الأصول إماما فى الفروع إماما فى الزهد والورع إماما فى الفقه واللغة والشعر ذاكرا للعلوم محققاً لما يورده حسن التصرف فيما عنده فرد من أفراد الزمان توفى رحمه الله فى آخر سنة خمس وستين وثلثمائة بشاش ومولده سنة إحدى وتسعين ومائتين انتهى من طبقات الشافعية من الجزء الثانى صحيفة ١٧٨ (بزوال الخلاف) السابق بين الصحابة (وتصير المسألة إجماعا وهو قول المعتزلة والدليل على ماقلناه وفى اختلافهم على قولين إجماع على جواز الأخذ بكل واحد من القولين وما أجمعت الصحابة على جوازه لا يجوز تحريمه بإجماع التابعين) لأن إجماع أهل العصر الثانى على أحد القولين يستلزم امتناع الأخذ بالقول الآخر وهو ممنوع لأننا لا نسلم أن التسويغ مجمع عليه على الإطلاق بل هو مفيد بعدم وجود نص قاطع لأن القضية عرفية مقيدة بوصف عدم المقطوعية ألا ترى أنه لو ظهر للمختلفين بعد استقرار الخلاف نص قاطع فى أحد القولين ماوسعهم إلا اتباعه فلو كان هناك إجماع للزم معارضة الإجماع للنص

القاطع فلا يكون النص معمولا به فلا قائل بذلك فى مثل هـذا (كما إذا أجمعوا) أى الصحابة كلهم (على تحليل شيء لم يجز تحريمه بإجماع التابعين) وفيه نظر فان هذا قياس مع الفارق فان هذا الاجماع قد صرح الجميع فيه بتحليل شيء فلا تجوز مخالفته وأما الاجماع على القولين فقد قال المجوزون للاتفاق على قول واحد أنه يتضمن الاتفاق على جواز الأخذ بكل أحد من القولين وهذا التسويغ مشروط بعدم الاتفاق على أحد القولين فاذا وجد فلا اتفاق قبله كما تقدم ولقائل أن يقول لا نسلم أنها سوغت للمجتهد الأخذ بكل واحد من القولين بل كل طائفة تقول الحق معنا والأخرى مخطئة وعلى المجتهد أن يجتهد فى أحد القولين وإنما العامى له أن يستفتى كل واحد حتى لا يتحرج ويتحير فاذا اتفقوا لم يثق من نفسه فزال القول الآخر لعدم من يفتى به ومن أمثلة ذلك اتفاق التابعين على منع بيع أمهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة فى ذلك واتفاقهم على متعة الحج بعد اختلاف الصحابة فى ذلك .

(فصل وأما إذا اختلفت الصحابة على قولين ثم أجمعت على أحدهما نظر ،، فان كان ذلك) الاجماع على أحد القولين (قبل أن يبدأ الخلاف ويستقر) بأن كان أهل الاجتهاد فى مهلة النظر وتبادل الآراء ولم يستقر لهم قول (كخلاف الصحابة لأبى بكر فى قتال مانعى الزكاة واجماعهم بعد ذلك) على قتالهم وكاتفاقهم على دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بيت عائشة رضى الله عنها بعد اختلافهم فى موضع دفنه واتفاقهم على إمامة أبى بكر بعد اختلافهم فى من يكون إماماً (زال الخلاف وصارت المسئلة ، اجماعا بلا خلاف) لأنه ليس لواحد منهم قبل استقرار الخـلاف قول يعتقد حقيقته شرعاً ولا عرفا بل لـكل واحد منهم مجرد نظر وبحث لإصابة القول (وان كان اجماعهم) على أحد القولين (بعد ما برد الخلاف واستقر) ولا يكون ذلك إلا بطول زمن الاختلاف والمراد بطول زمان الاختلاف أن يطول زمان المناظرة والبحث بحيث يكون قول كل على خلاف ما يقوله

الآخر بطريق المناظرة والبحث عن الدليل ثم يستقر الخلاف بينهم ويعتقد كل واحد حقية مذهبه (فإن قلنا إنه إذا اجتمع التابعون) على أحد القولين للصحابة (زال الخلاف أى خلاف الصحابة السابق (باجماعهم) أى التابعين (فإجماعهم أى الصحابة أنفسهم على أحد القولين بعدها برد الخلاف واستقر أولى أن يزول الخلاف وتصير المسئلة اجماعية (وان قلنا باجماع التابعين على أحد القولين للصحابة (لا يزول الخلاف) السابق بين الصحابة (بنيت) المسئلة (على) اشتراط (انقراض العصر) فى الاجماع (فان قلنا إن ذلك شرط فى صحة الاجماع جاز) لهم الرجوع عما اختلفوا فيه على قولين إلى أحدهما لعدم انقراض العصر الذى هو شرط فى صحة الاجماع و (لأن اختلافهم على قولين ليس بأكثر من اجتماعهم على القول واحد فاذا جاز لهم أن يرجعوا)عن القول الواحد الذى اتفقوا عليه (قبل انقراض العصر فرجوعهم عما اختلفوا فيه أولى وإذا قلنا إن انقراض العصر ليس بشرط لم يجز أن يجمعوا) على أحد القولين (بعد استقرار خلافهم عليهما ومضى مدة النظر لأن اختلافهم على قولين حجة لا يجوز عليها الخطأ فى تجويز الأخذ بكل واحد من القولين فلا يجوز الاجماع على ترك حجة لا يجوز عليها الخطأ) وقد علمت مما قدمناه الكلام على هذه المسئلة وان الاختلاف والاتفاق مخصوصاً بالصحابة والتابعين وأن المسئلة على وجه فعليك باعتبار ما قدمناه ونقله إلى هنا

﴿ باب القول فى اختلاف الصحابة على قولين ﴾ (واعلم أنه إذا اختلف الصحابة فى المسئلة) الواحدة (على القولين وانقرض العصر عليه لم يجز للتابعين إحداث قول ثالث) لاستلزام القول الثالث ابطال ما اجمعوا عليه ذلك لأنهم لما اختلفوا على قولين فقد أوجب كل من الفريقين الأخذ إما بقوله أو بقول الآخر وتجويز القول الثالث يرفع ذلك كله فكان باطلا مثال ماذكر أنهم اختلفوا فى عدة حامل توفى عنها زوجها عند البعض تعتد بأبعد الأجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالأشهر قبل وضع الحمل قول

ثالث لم يقل به أحد واختلفوا فى الجد مع الإخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا فى الزوج مع الأبوين والزوجة معهما فعند البعض للام ثلثا الكل فى المسئلتين وعند البعض ثلثا الباقى بعد فرض أحد الزوجين فيهما فالقول بالفصل قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا فى فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ فى شىء منهما وعند البعض حق الفسخ ثابت فى كل منهما فالقول بالفصل قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا فى الخارج من غير السبيلين فعند البعض الواجب غسل المخرج فقط وعند البعض غسل الأعضاء الأربعة فقط فشمول العدم أو الوجود قول ثالث لم يقل به أحد وأيضاً الخروج من غير السبيلين ناقض عند الحنفية لا مس المرأة وعند الشافعى المس ناقض دون الخروج فشمول الوجود أو العدم قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا فى علة الربا فعند أئمتنا هى الكيل أو الوزن مع الجنس وعند الشافعى الطعم والجنس شرط محض وفى الذهب والفضة الثمنية وعند مالك الادخار والنقد مع الجنس فالقول بأن العلة غير ذلك لم يقل به أحد وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو أن القول الثالث استلزم ابطال ما أجمعوا عليه لم يجز إحداثه والإجاز مثال الأول الصورتان الأوليان فان الاكتفاء بالأشهر قبل الوضع منتف اجماعاً لأن الواجب إما أبعد الأجلين وإما وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا فما به الاشتراك وهو عدم جواز الاكتفاء بالأشهر مجمع عليه وفى الجد مع الإخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثانى المسائل الباقية فإن فى كل صورة منها ليس إلا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردوداً يلزم لكل مجتهد وافق مجتهدا فى خلافية أن يوافقه فى سائر الخلافيات وهذا باطل اجماعاً فان أبا حنيفة رحمه الله وافق ابن مسعود رضى الله عنه فى أن عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل ولم يوافقه فى أن المحروم يحجب حجب النقصان عنده ولم يقل أحد بأن المجموع المركب من القولين المذكورين منتف باجماع

ابن مسعود وغيره أما عنده فلثبوت الثانى وأما عند غيره فلانتفاء الأول ونظائر هذا أكثر من أن تحصى وبالجملة التفصيل المذكور أصلى كلى يفيد معرفة أحكام الجزئيات فلا يخفى على الناظر المتأمل أن القول الثالث هل يشمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان أولا وليس على الأصولى التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من أن القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع فى جميع الصور غير مفيد لأنه ادعاء باطل لأنا لا نسلم ثبوت أحد الشمولين بالاجماع فى مسئلة الزوج أو الزوجة مع الأبوين كيف وقد يصدق أنه لا شيء من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا أحدث التابعون قولا ثالثاً فقال ابن سيرين رحمه الله بثلث الكل فى زوج وأبوين دون زوجة وأبوين وقال تابعى آخر بالعكس وكذا فى البواقى مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة أبى حنيفة رحمه الله ولا على وجوب غسل أعضاء الوضوء لمخالفة الشافعى وإذا صدق أنه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعاً فكيف يصدق أن إحديهما واجبة إجماعا غاية ما فى الأمر أنه ركبت المغلطة بحسب التعبير من الأمرين بمفهوم يشملها على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به فى كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر أنه لا يلزم منه الاجماع على الحكم فى شيء من الأفراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الإخوة لاتفاق الفريقين على جواز الاكتفاء بالأشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجدو أما مسئلة العلة فى الربا فلا يخفى القول الرابع إن كان قولا بعدم اعتبار الجنس أصلا كان مخالفاً للاجماع وإلا فلا إذا لم يقع اتفاق الأقوال الثلاثة إلا على اعتبار الجنس وعدم القول بالفصل وإن اشتهر فى المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وإنما يقبل حيث يصلح إلزاماً للخصم بأن يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه وهذا كما يقال فى الوجوب فى الحلى أن الوجوب فى الضمان لا يخلوا من أن يكون ثابتاً أولا وعلى الأول يكون ثابتا فى الحلى أيضاً قياسياً وعلى الثانى أيضاً يكون ثابتاً فيه ولا يلزم عدم الثبوت فيهما وهو منتف اجماعا وهذا لا يفيد

حقية الوجوب فى الحلى لكن يفيد إلزام الشافعى بناء على أنه لا يقول بصحة العدمين واعلم أن الضابط فى تمييز صورة يلزم فيها بطلان الإجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك هو ان القولين إن كانا يشتركان فى أمر واحد هو حكم شرعى فإحداث القول الثالث إبطال للإجماع وأن لم يشتركا فى ذلك بأن لا يكون المشترك فيها واحدا بالحقيقة أو كان واحداً لكن لا يكون حكماً شرعياً فاحداث القول الثالث لا يكون إبطال للإجماع انتهى وتمام الكلام فى تغيير التنقيح لابن كمال باشا (وقال بعض أهل الظاهر يجوز ذلك) أى إحداث القول الثالث وذلك لأوجه الأول أن اختلاف الأمة على قولين دليل تسويغ الاجتهاد والقول الثالث حادث عن الاجتهاد والثانى أنهم قالوا أجمعنا على أن الصحابة لو انقرض عصرهم وكانوا قد استدلوا فى مسئلة من المسائل بدليلين فانه يجوز للتابعى الاستدلال بدليل ثالث فكذا القول الثالث الثالث أنهم قالوا دليل جواز إحداث قول ثالث الوقوع من غير انكار من الأمة فمن ذلك أن الصحابة اختلفوا فى مسألة زوج وأبوين وزوجة وأبوين فقال ابن عباس للأم ثلث الأصل بعد فرض الزوج والزوجة وقال الباقون للأم ثلث الباقى بعد فرض الزوج والزوجة وقد أحدث التابعون قولا ثالثاً فقال ابن سيرين يقول ابن عباس فى زوج وأبوين دون الزوجة والأبوين وقال تابعى آخر بالعكس ومن ذلك أن الصحابة اختلفوا فى قوله أنت على حرام على ستة أوجه فاحدث مسروق وهو من التابعين مذهباً سابعاً وهو أنه لا يتعلق به حكم والجواب عن الأول هو أن اختلافهم دليل تسويغ الخلاف مالم يوجد إجماع كما لو اختلفوا ثم أجمعوا ولئن سلم فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الأمر المشترك وعن الثانى بالفرق وبيانه من وجهين الأول فى الاستدلال بدليل ثالث يؤكد ماصارت اليه الأمة من الحكم ولا يبطله بخلاف القول الثالث الثانى أن اتفاقهم على دليل واحد لا يمنع من دليل آخر ومع ذلك فان اتفاقهم على حكم واحد مانع من إبداع حكم أخرى مخالف له فافترقا وعن الثالث أن مسألة الزوج والزوجة مع الأبوين فهى من قبيل مالا يرفع

ما اتفق عليه الفريقان بل قول ابن سيرين وغيره من التابعين فيما ذهبا إليه غير مخالف للاجماع بل هو قائل فى كل صورة بمذهب ذى مذهب وبتقدير أن يكون رافعاً لما اتفق عليه الفريقان فلا يخلو إما أن يكون لم يستقر قول جميع الصحابة على القولين بل قول البعض أو قد استقر عليهما قول جميع الصحابة فان كان الأول فليس فيه مخالفة الإجماع بل مخالفة البعض وإن كان الثانى فاما أن يكون قد خالفهم فى ذلك اتفاقهم على القولين أو بعد ذلك فان كان الأول من أهل الاجماع وقد خالفهم حال اتفاقهم فلا يكون خارقا للاجماع وان قدر إحداث قوله بعد ذلك فهو مردود غير مقبول وعدم نقل الأفكار لا يدل على عدمه فى نفسه وعلى هذا يكون الجواب فى مسألة أنت على حرام قال المصنف (والدليل على فساد ذلك هو أن اختلافهم على قولين إجماع على ابطال كل قول سواهما كما أن إجماعهم على قول واحد اجماع على إبطال كل قول سواهما فلما لم يجز إحداث ثان فيما أجمعوا فيه على قول واحد لم يجز إحداث ثالث فيما اجمعوا فيه على قولين) وحاصل ما استدل به المانعون أن الاختلاف على قولين مع عدم التجاوز عنهما اتفاق على أحدهما على سبيل منع الخلو وهذا الاتفاق وإن كان اتفاقياً فهو حجة لأن مخالفته إتباع غير سبيل المؤمنين ولانه اتفاق الامة كالاتفاق على قول واحد اتفاقا فكما أن الاتفاق على قول واحد حجة فكذلك هذا لعدم الفارق فى دلالة الدليل على الحجية فالتفصيل فى فسخ النكاح بالعيوب التى هى البرص والجذام والجنون فى واحد من الزوجين كالمجبوب والعنة فى الزوج والرتق والقرن فى الزوجة حيث قال فريق لاتوجب الفسخ أصلا وفريق آخر توجب الفسخ فى الكل خلاف الإجماع لم يقل به أحد لكنه لا يرفع شيئاً مما اتفقوا عليه بل الذى يحدث القول الثالث يقول فى البعض بقول البعض كأن يقول بالفسخ فى الجب والعنه ولا يقول بالفسخ فى باقيها عملا بقول الآخر فيجوز إحداثه ولكن القائل بالمنع يقول إن التفصيل فى الفسخ خلاف الإجماع على عدم التفصيل وما قيل يكون عدم التفصيل مجمعاً عليه ممنوع

إذ عدم القول بشيء ليس قولا بالعدم وهنا ليس قولا بعدم التفصيل بل
مسكوت عنه مدفوع بأن كلية الحكم مطلقاً بنسخ الكل أو عدم نسخه مما
أجمع عليه الفريقان والتفصيل ينافيه لأنه مبطل لكلية كل الحكم وجعله
مسائل متعددة لاختلاف الموضوع خروج عن محل النزاع فان النزاع فيما إذا
اتحدت المسئلة انتهى والحق عند الإمام وأتباعه واختاره الآمدى وابن
الحاجب أن الثالث إن لم يرفع شيئاً مما أجمع عليه القائلان الاولان جاز
إحداثه لانه لا محذور فيه وإن رفعه فلا يجوز لامتناع مخالفة الاجماع قال
فى الفواتح إن هذا القول ليس مخالفاً لما عليه الجمهور فانهم إنما يقولون بالمنع
من احداث ثالث لكونه رافعاً ما اتفقوا عليه وهذا أيضاً يسلم ذلك وانما
ينكر فى بعض الصور الجزئية رفع للمتفق عليه بعدم الاشتراك فى الجامع
عنده وهذا شيء آخر فافهم اه وهذا مأخوذ من أدلة كل من الفريقين لأن
دليل كل من الفريقين ينادى بالمنع إذا كان الثالث رافعاً للاجماع وأن النزاع
إنما هو فى تطبيق ذلك فى بعض الصور الجزئية فالمفصل يقول إن إحداث
القول الثالث إما رافع للإتفاق فيمتنع أو غير رافع فلا يمتنع كما أن القائل
بجواز الاحداث مطلقاً يفيد استدلاله أنه مقيد بما إذا لم يرفع إجماعا قبله
ولذا ترك صاحب جمع الجوامع حكاية هذا القول فقال نعلم تحريم احداث
ثالث والتفصيل إن خرقاه وقيل خارقان مطلقاً اه ولم يذكر القول بأنهما
غير خارقين مطلقاً فقال العلامة الشربينى فى تقريره بقى أن المصنف ترك من
المسئلة الأولى القول بعدم التحريم مطلقاً لأن دليله يفيد أن نزاعه لفظى
لا يخرج عن هذا التفصيل كما يعرفه من تأمل كلام العضد فيه فتلخص من
مجموع ماقاله فى الفواتح من عدم وجود خلاف بين منع الاحداث مطلقاً
وبين من فصل وماقاله العلامة الشربينى نقلا عن العضد من عدم وجود خلاف
أيضاً بين من أجاز الاحداث مطلقاً وبين من فصل أن الكل متفقون على
القول بالتفصيل وأن الخلاف بعد ذلك بينهم انما هو فى تطبيق المسائل الجزئية
على ما اتفقوا عليه انتهى ملتقطا من سلم الوصول

(فصل فأما إذا اختلفت الصحابة فى مسئلتين على قولين فقالت طائفة فيهما بالتحليل وقالت طائفة أخرى بالتحريم) هذه المسألة قريبة فى المعنى من التى قبلها فان التفصيل بينهما إحداث لقول ثالث ولأجل ذلك لم يقررها الآمدى ولا ابن الحاجب بل جعلاهما مسئلة واحدة وحكما عليهما بالحكم السابق ولكن الفرق بينهما أن هذه المسئلة مفروضة فيما إذا كان محل الحكم متعدداً وأما تلك ففيما إذا كان متحدا كذا فى نهاية السؤل للاسنوى ولم يصرحوا بالتسوية بينهما) بأن لم ينصوا على عدم الفرق بينهما أو لم ينصوا على اتحادهما فى الحكم أو فى علته جاز للتابعى أن يأخذ فى إحدى المسألتين بقول طائفة وفى المسئلة الأخرى بقول الطائفة الأخرى فيحكم بالتحليل فى احدى المسألتين أو بالتحريم فى المسألة الأخرى) ومن الناس من زعم أن هذا إحداث قول ثالث واحداثه ممنوع مطلقاً وذلك لأن فتوى بعضهم بالتحليل فيهما وبعضهم بالتحريم فيهما إجماع على اتحاد الحكم فلا يجوز خلافه أى أن عدم التفصيل بين مسئلتين لم يفصل بينهما أهل عصر يستلزم اتحاد الحكم أى أن الحكم أحدهما لا غير فيستلزم الاجماع على عدم جواز التفصيل لأنه أحداث قول ثالث والجواب أنا لا نسلم أن عدم التفصيل منهم يستلزم أن الحكم إحدهما لا غير بل يستلزم الاتفاق على جواز الأخذ بكل من شق الخلاف إلى آخر ماقدمناه وبهذا نعلم أن مبنى قول المانع على الاستلزام والقول المفصل على عدم إطراد الاستلزام بل يقول أن استلزم ماذكر امتنع وإلا فلا وهذا شيء لاينكره المانع أبداً لأن مبناه اعتقاد وجود الاستلزام أبداً ولكن لو فرض عدم وجود الاستلزام لقال بالجواز وهذا القول هو الذى اقتصر على نقله فى جمع الجوامع واستدل له الجلال وأجاب عن دليله بما قدمنا وأسمعناك ما يقتضيه انتهى سلم الوصول وقد نقلت عبارته فيما تقدم (وهذا خطأ لأنه وافق فى كل واحدة من المسئلتين فريقاً من الصحابة) ولا شك أن الموافقة فى مسألة لا توجب عدم المخالفة فى غيرها وإلا لوجب على من ساعد مجتهداً فى حكم مسئلة بدليل أن يساعده فى جملة الأحكام وذلك باطل اتفاقا كما لو قال

بعضهم لا يقتل مسلم بذمى ولا يصح بيع الغائب وقال آخرون يقتل ويصح فلو قال ثالث يقتل ولا يصح أو لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعاً (وأما إذا صرح الفريقان بالتسوية بين المسئلتين فقال أحد الفريقين الحكم فيهما واحد وهو التحريم وقال الفريق الآخر الحكم فيهما واحد وهو التحليل) أو صرحوا بعدم الفرق بين المسئلتين فى الحكم والعلة فيكون المجمع عليه فى هذه الصورة هو عدم الفرق بينهما فى الحكم والعلة فيكون القول المفصل خارقا لهذا الإجماع ورافعا أو لم ينصوا على ذلك لكن نصوا على اتحاد الجامع بينهما كتوريث العمة والخالة فان من ورثهما جعل علة التوريث كونهما من ذوى الأرحام ومن منعهما جعل ذلك علة المنع ولم يجز التفصيل لأن القول بالتفصيل رفع أمر مجمع عليه أما فى الصورة الأولى فظاهر وأما فى الثانية فكذلك إذ نصهم على اتحاد علة الحكم فى المسئلتين جار مجرى النص على عدم التفصيل بينهما فمن فصل بينهما فقد خالف ما اعتقدوه (وأخذ بقول فريق فى أحدهما وقول فريق فى الأخرى فقال شيخنا القاضى أبو الطيب الطبرى رحمه الله) هو طاهر بن عبدالله طاهر بن عمر الإمام الجليل أحد حملة المذهب ورفعائه كان إماما جليلا بحراً غواصاً متسع الدائرة عظيم العلم جليل القدر كبير المحل تفرد فى زمانه وعنه أخذ العراقيون المذهب واذا أطلق الشيخ أبو اسحاق وشبهه من العراقيين لفظ القاضى مطلقاً فى فن الفقه فإياه يعنون كما أن إمام الحرمين وغيره فى الخراسانيين يعنون بالقاضى القاضى الحسين والأشعرية فى الأصول يعنون القاضى أبا بكر بن الطيب الباقلانى والمعتزلة يعنون عبدالجبار الأسترا باذى توفى القاضى يوم السبت ودفن يوم الأحد لعشرين خلت من ربيع الآخر سنة خمسين وأربعمائة عن مائة وستين سنة لم يختل عقله ولا تغير فهمه يفتى ويستدرك على الفقهاء ويقضى انتهى من طبقات الشافعية الجزء الثالث صحيفة ١٧٦ (يحتمل أن يجوز ذلك لأنه لم يحصل الإجماع على التسوية بينهما فى حكم والأول أصح) لم يتقدم منه قول أول فيما إذا صرحوا

بالتسوية ولعل فى العبارة سقطا والأصل هكذا يحتمل أن لايجوز ذلك ويحتمل أن يجوز ذلك لأنه لم يحصل إجماع على التسوية بينهما فى حكم والأول أصح (لأن الاجماع قد حصل من الفريقين على التصريح بالتسوية بينهما فمن فرق بينهما فقد خالف الإجماع)

﴿ باب القول فى قول الواحد من الصحابة وترجيح بعضهم على بعض ﴾

إذا قال بعض الصحابة قولا ولم ينتشر ذلك فى علماء الصحابة) بحيث يعلم أنه بلغ الجميع (ولم يعرف له مخالف لم يكن ذلك إجماعاً) لعدم انتشاره فلا واشتهاره يلحق بالإجماع السكوتى وهو ما إذا قال البعض وعلم به البعض وسكتوا (وهل هو حجة فيه قولان قال فى القديم هو حجة) مطلقاً وهو مذهب مالك ومذهب جماعة من أئمة الحنفية منهم الإمام أبو بكر الرازى الشهير بالجصاص والامام أبو سعيد البردعى والامام فخر الاسلام البزدوى وشمس الأئمة السرخسى فى واحمد رواية قال البيهق وفى الرسالة القديمة للشافعى بعد ذكر الصحابة وتعظيمهم قال وهم فوقنا فى كل علم واجتهاد وورع وعقل استدرك به علم وآراؤهم لنا احمد وأولى بنا من رأينا ومن أدركنا ممن يرضى أو حكى لنا عنه ببلدنا صاروا فيما لم يعلموا فيه سنة إلى أقوالهم أن اجتمعوا أو قول بعضهم إن تفرقوا وكذا نقول ولم نخرج عن أقوالهم كلهم وإذا قال الرجلان منهم فى شىء قولين نظرت فان كان قول أحدهما أشبه بالكتاب والسنة أخذت به لان معه شيئا قويا فان لم يكن على واحد من القولين دلالة بما وصفت كان قول الأئمة أبى بكر وعمر وعثمان أرجح عندنا من واحد لو خالفهم غير إمام قال البيهق وقال فى موضع آخر فان لم يكن على القول دلالة من كتاب ولا سنة كان قول أبى بكر وعمر وعثمان أحب إلى من قول غيرهم فان اختلفوا صرنا إلى القول الذى عليه دلالة وقلما يخلو اختلافهم من ذلك وإن اختلفوا بلا دلالة نظرنا إلى الأكثر فان تكافئوا نظرنا أحسن أقاويلهم مخرجا عندنا وإن وجدنا للمقتدين فى زماننا أو قبله اجماعا فى شىء

اتبعناه فاذا نزلت نازلة لم نجد فيها واحدة من هذه الأمور فليس إلا الاجتهاد والرأى فهذا كلام الشافعى رحمه الله (ويقدم على القياس وهو قول جماعة من الفقهاء)قدقدمنا ذكرهم(وهو قول أبى على الجبائى) اسمه محمد بن عبدالوهاب وتقدمت ترجمته فى أول الكتاب (وقال فى الجديد ليس بحجة وهوالصحيح) لإجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضاً وفى جمع الجوامع وشرحه مسئلة قول الصحابى المجتهد على صحابى غير حجة وفاقا وكذا على غيره كالتابعى لأن قول المجتهد ليس حجة فى نفسه قال الشيخ الإمام والد المصنف كالامام الرازى فى باب الأخبار من المحصول إلا فى الحكم التعبدى فقوله فيه حجة لظهور أن مستنده فيه التوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم كما قال الشافعى روى عن على رضى الله عنه أنه صلى فى ليلة ست ركعات فى كل ركعة ست سجدات ولو ثبت ذلك عن على لقلت به لأنه لا مجال للقياس فيه فالظاهر أنه فعله توقيفاً وفى تقليد رأى الصحابى أى تقليد غيره له بناء على عدم حجية قوله قولان المحققون كما قال إمام الحرمين على المنع لارتفاع الثقة بمذهبه أو لم يدون بخلاف مذهب كل من الأئمة الأربعة لا لنقص اجتهاده عن اجتهادهم وقيل قوله حجة فوق القياس حتى يقدم عليه عند التعارض وعلى هذا فان اختلف صحابيان فى مسئلة فكدليلين قولاهما فيرجح أحدهما بمرجح وقيل قوله حجة دون القياس فيقدم القياس عليه عند التعارض وفى تخصيصه العموم على هذا قولان الجواز كغيره من الحجج والمنع لأن الصحابة كانوا يتركون أقوالهم إذا سمعوا العموم انتهى (وقال أصحاب أبى حنيفة إذا خالف قول الصحابى القياس فهو توقيف) من الشارع فيكون حجة يجب تقليده فيه (ويقدم على القياس) يلزم تحرير موضع الخلاف أولا قال فى الفوائح ينبغى أن يكون النزاع فى الصحابة الذين أفنوا أعمارهم فى الصحبة وتخلقوا بأخلاقها الشريفة كالخلفاء والأزواج المطهرات والعبادلة وأنس وحذيفة ومن فى طبقتهم لا مسلمة الفتح فان أكثرهم لم يحصل لهم معرفة الأحكام الشرعية إلا تقليداً اه كما أن النزاع فيما لم تعم فيه البلوى أما فيما تعم

به البلوى وورد قول الصحابى مخالفاً لعمل المبتلين فلا يجوز الأخذ به اتفاقا لأنه لا يقبل فيه السنة فلا يفيد ماهو دونها مما يقبل الشبهة بالأولى فيه ولا فيما يختلف فيه الصحابة فانه لا يجوز الاخذ به قبل التأمل فما يوافقه الرأى يؤخذ به ولا فيما يكون بحيث سكت الباقون عند علمهم به فانه إجماع يجب اتباعه وفيما عدا ذلك وقع الخلاف انتهى إذا علمت هذا فنقول مذهب أكثر الحنفية أن قول الصحابى فيما يمكن فيه الرأى ملحق بالسنة لا لمثله وخالف فى ذلك أبو الحسن الكرخى من الحنفية فنفى العمل به كما نفاه الشافعى فى الجديد وجماعة آخرون وأما فيما لا يدرك بالرأى فالعمل به واجب عند أصحابنا الحنفية اتفاقا كتقدير أقل مدة الحيض بقول ابن مسعود وأنس لأنه لابد من حجة فعلية لأن الفتوى والعمل بغير حجة شرعية حرام والصحابة بريئون منه لعدالتهم فالحجة فى الحقيقة عقلية أو نقلية والأول منتف بالفرض فتعين الثانى فله حكم الرفع فمذهبه حينئذ دليل الدليل فيكون كالإجماع وأوردوا عليه بأنه لو كان الأمر كما قلتم لوجب على الصحابى العمل به أيضاً إذ المرفوع واجب الاتباع على الصحابى وغيره ولوجب علينا أيضاً العمل بقول التابعى فيما لا يدرك بالرأى لأنه لابد من حجة نقلية أيضا وأجاب الحنفية عن ذلك بأن هناك فرقاً بين الصحابة وغيرهم فان للصحابة أن يرتاب بعضهم من بعض فيجوز أن لا يعمل بعضهم بقول بعض ولو فيما لا يدرك بالرأى أما نحن فلا نتكلم فيهم إلا بخير ولا نرتاب منهم بوجه لقيام الحجة على عدالتهم كالشمس على نصف النهار وأما التابعى فيجوز لنا الريبة فيه لعدم دلالة النص على عدالة التابعين وإنما الظن باستقرار الحال وقد يجاب أيضاً بأن اتخاذ الصحابى مذهباً فيما لا مجال للرأى يدل دلالة قاطعة أو مظنونة ظناً قوياً أنه سمع فيه شيئاً فهو قطعى عنده ثبوتاً ثم هو مشاهد للقرائن فلا يخطىء فى المراد فمذهب الصحابى دليل الدليل وأما التابعى فليس هو سامعا فالمسموع ليس مقطوع الثبوت وهو غير مشاهد للقرائن المفهمة فجاز عليه الخطأ فى فهم المراد وظن ما ليس دليلا دليلا ومع ذلك العدالة فيهم غير منصوصة فاضمحل

فيه ظن الدلالة على الدليل اﻫ من سلم الوصول (وذكروا ذلك من كل وجه فى قول ابن عباس فيمن نذر ذبح ابنه) وكان مذهب ابن عباس فيمن نذر ذبح ابنه إيجاب مائة من الإبل لأنها دية الآدمى فينعقد بها وخالفه مسروق وهو من كبار التابعين فأوجب شاة فى النذر بذبح الآدمى وقال ليس ولده خيراً من اسماعيل ورجع ابن عباس عن قوله إلى قول مسروق وعند أبى حنيفة تجب الشاة وعند الشافعى لا تجب الشاة لأنه نذر معصية ولا نذر فى معصية الله لكن فى الروض وشرحه ولو نذر الذبح عن ولده كان قال لله على أن أذبح عن ولدى لزمه الذبح عنه لأن الذبح عن الأولاد مما يتقرب به أو نذر تعجيل زكاة ماله كأن قال لله على أن أعجل زكاة مالى وقال لله على أن [illegible] فإن لم يجز فشاة مكانه انتهى وظاهره الموافقة لمذهب الحنفية (وفى قول عائشة فى قصة زيد بن أرقم) روى زيد عن أم أنس قالت جاءت أم ولد زيد بن أرقم إلى أم المؤمنين عائشة فقالت بعت جارية من زيد بثمانمائة درهم إلى العطاء ثم اشتريتها قبل حلول الأجل بستمائة وكنت شرطت عليه إن بعتها فأنا أشتريها منك فقالت عائشة بئسما شريت أبلغى زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه إن لم يتب منه قالت فما نصنع قال قالت عائشة فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فينتقم الله منه فان فساد هذا البيع مما يدرك بالرأى والقياس فان البائع الأول لما اشترى بأقل من الثمن الأول قبل نقده حصل المبيع فى ملك البائع الأول وهذا القدر الأقل سقط من ذمة المشترى الأول والزيادة عليه بقيت فى ذمته مع خروج المبيع عن ملكه فكأن البائع الأول حصل هذا القدر الباقى بلا بدل فأشبه بالرباء والرباء وشبهه كلاهما محرمان فلذا حكم بفساد هذا العقد لكن الحكم ببطلان الحج والجهاد لا يحصل بالقياس فلا بد من سماع عائشة هذا الوعد من النبى صلى الله عليه وسلم فإن قلت يجوز أن يكون الوعيد لما أنه بائع إلى أجل مجهول وهو العطاء أو لاشتراطها عليه اشتراءها نفسها والشرط الفاسد يفسد البيع وكذا الأجل المجهول أجيب بأنه لو سلم أن يوم العطاء

كان مجهولا إذ أن الشرط المذكور أخل بالعقد لكنها قالت بئسما شريت واشتريت أبلغى إلى آخره فقد رتبت الوعيد على شرائها وإن كان بيعها أيضا فاسداً فقد ظهر أن شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن لايجوز فيجب تقليد الصحابى فى مثل هذا لأن مذهبه فى هذا فى حكم المرفوع (وغير ذلك من المسائل) كتقدير أقل الحيض بثلاثة أيام بما روى عن عمر وعلى وابن مسعود وعثمان ابن أبى العاص وأنس رضى الله عنهم كذا فى جامع الأسرار وتضمين الأجير المشترك فقد روى عن على رضى الله عنه أنه ضامن لما ضال عنده كما هو مذهب أبى يوسف ومحمد خالفه أبو حنيفة بالرأى (والدليل على أنه) أى قول الصحابى الذى لم ينتشر ولم يعرف له مخالف (ليس بحجة أن الله سبحانه إنما ابتاع سبيل جميع المؤمنين فدل على أن اتباع بعضهم لا يجب ولأنه قول عالم يجوز إقراره على الخطإ فلم يكن حجة كقول التابعى فان التابعى عند الحنفية لا يقلد فى ظاهر الرواية قال الشيخ عبد الحق الدهلوى فى فتح المنان فى تأييد مذهب النعمان قال ابن المبارك قال أبو حنيفة ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فبالرأس والعين وما جاء عن أصحابه فلا أتركه فهو نص صريح فى أنه يقلد الصحابة وأما ما عمله فى بعض المسائل على خلاف قول الصحابى فلعله ثبت عنده معارضة قول آخر كما قيل فى مسئلة التضمين أن أمير المؤمنين علياً رجع عنه بل نقل فيه حديثاً مرفوعا وفيها تذييل التابعى لو زاحم بفتواه رأى الصحابة فى عصرهم فليس مثلهم فلا يكون قوله كالمرفوع لعدم وجود المناط وهو السماع ومشاهدة القرائن ولا فضيلة الصحابة روى عن الإمام إذا اجتمعت الصحابة سلمنا لهم وإذا جاء التابعون زاحمناهم وفى رواية لا أقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد اه فوضح الفرق (والدليل على أنه ليس بتوقيف أنه لو كان توقيفا لنقل فى وقت من الأوقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما لم ينقل دل على أنه ليس بتوقيف) ومنعت الملازمة إذ كم من قول حكم له بالتوقيف وجعل فى حكم المرفوع خصوصاً مالا يدرك بالرأى ولم ينقل اتصاله ورفعه

هذا وأما إذا قال الصحابى قولا وانتشر وعلم به الباقون ولم يعرف له مخالف فهذا يكون إجماعا سكوتيا بهذه الشروط ويكون هو الحجة لا القول وقدم المصنف الكلام على ذلك فى بحث الإجماع السكوتى وفى بحث تخصيص العموم

﴿ فصل وإذا قلنا بقوله القديم وانه حجة قدم على القياس إذا خالفه وتلزم التابعى العمل به ولا يجوز له مخالفته ﴾ لأن قوله ملحق بالسنة فى غير صحابى مثله وأما الصحابى فلا يلزمه تقليده (وهل يخص به العموم فيه وجهان أحدهما يخص به لأنه إذا قدم على القياس) والقياس يخصص العموم (فتخصيص العموم) بقول الصحابى (أولى) لأنه حجة فوق القياس مقدم على القياس عند معارضته له (والثانى أنه لايخص لأنهم كانوا يرجعون إلى العموم ويتركون ما كانوا عليه فدل على أنه لا يجوز التخصيص به وإذا قلنا إنه ليس بحجة فالقياس مقدم عليه ويسوغ للتابعى مخالفته وقال الصيرفى تقدمت ترجمته (إن كان معه قياس ضعيف كان قوله مع القياس الضعيف أولى من قياس قوى) قال في جمع الجوامع وشرحه وقيل قوله حجة إن انضم إليه قياس تقريب كقول عثمان رضى الله عنه فى البيع بشرط البراءة من كل عيب ان البائع يبرأ به مما لم يعلمه فى الحيوان دون غيره قال الشافعى لأنه يغتذى بالصحة والسقم أى فى حالتيهما وتحول طباعه وقلما يخلو عن عيب ظاهر أو خفى بخلاف غيره فيبرأ البائع فيه من خفى لا يعلمه بشرط البراءة المحتاج هو إليه ليثق باستقرار العقد فهذا قياس تقريب قرب قول عثمان المخالف لقياس التحقيق والمعنى من أنه لا يبرأ من شىء للجهل بالبراءة منه انتهى قوله فهذا قياس الخ أى قول الشافعى المذكور وظاهر كلام الشارح أنه سمى قياس تقريب لكونه قرب ما خالف قياس التحقيق والذى فى الحاوى خلاف ذلك وهو انه سمى بذلك لكونه قرب الفرع من أصل فوق قربه من أصل آخر وكلام الشافعى رحمه الله مشتمل على ذلك وبيانه أن العيب الخفى فى الحيوان متردد بين أن يلحق بالخفى فى غير الحيوان وبالمعلوم في الحيوان فيفيد البراءة على الثانى دون الأول فقيس على المعلوم فى الحيوان لأنه لما

لم يخل الحيوان عنه صار بمثابة المعلوم والمعلوم يفيد البراءة فيه فكذا هذا وإنما غلب هذا الجانب مع أن إلحاقه بالمجهول فى غير الحيوان أنسب كما لايخفى نظرا إلى احتياج البائع إلى ذلك ، ليتوثق باستقرار البيع انتهى عطار (وهذا خطأ لأن قوله ليس بحجة والقياس الضعيف ليس بحجة فلا يجوز أن يترك بمجموعهما قياس هو حجة) (فصل فأما إذا اختلفوا) أى الصحابة (على قولين بنيت) مسئلة الاختلاف (على القولين فى أنه حجة أو ليس بحجة فإذا قلنا إنه ليس بحجة لم يكن قول بعضهم حجة على البعض الآخر ولم يجر تقليد واحد فى الفريقين) لأن غيره إن كان مجتهدا لايجوز له التقليد لاجتهاده وإلا فوظيفته التقليد (بل يجب الرجوع إلى الدليل وإذا قلنا إنه حجة فهما دليلان تعارضا فيرجح أحد القولين على الآخر بكثرة العدد فإذا كان على أحد القولين أكثر أصحابه وعلى القول الآخر الأقل قدم ماعليه الأقل لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الأعظم) تقدم تخريج الحديث فى بحث الإجماع (فان استووا فى العدد قدم بالأئمة فان كان على أحدهما إمام وليس على الآخر قدم الذى عليه الإمام لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى) وهذا قطعة من حديث طويل أخرجه أحمد وأبو داود والترمذى وابن ماجه إلا أن فى رواية أحمد وأبي داود صلى بنا وليس فى رواية ابن ماجه والترمذى لفظ صلى بسند صحيح عن العرباض بن سارية قال قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فوعظنا موعظة بليغة وجلت منها القلوب وذرفت منها العيون فقيل يارسول الله وعظتنا موعظة مودع فاعهد الينا بعهد فقال عليكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبداً حبشياً وسترون من بعدى اختلافا شديداً فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ وإياكم والأمور المحدثات فإن كل بدعة ضلالة وفى رواية عنه قال وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم موعظة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب فقلنا يارسول الله إن هذه لموعظة مودع فما تعهد إلينا قال قد تركتكم على

المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك من يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بما عرفتم من سنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ وعليكم بالطاعة وإن عبدا حبشياً فإنما المؤمن كالجمل الآنف حيثما قيد انقاد انتهى وذكر سنتهم فى مقابلة سنته لأنه علم أنهم لايخطئون فيما يستخرجون من سنته (فإن كان على أحدهما الأكثر وعلى الآخر الأقل إلا أن مع الأقل إماما فهما سواء لأن مع أحدهما زيادة ومع الآخر إماما متساويا وإن استويا فى العدد والأئمة إلا أن فى أحدهما أحد الشيخين وفى الآخر غيرهما ففيه وجهان أحدهما أنهما سواء لقوله صلى الله عليه وسلم أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) قال البزار هذا الحديث لايصح وقال البيهقى هذا الحديث مشهور المتن وأسانيده ضعيفة ولم يثبت فى هذا إسناد (والثانى أن الذى فيه أحد الشيخين أولى لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدى أبو بكر وعمر فخصهما بالذكر) هذا الحديث رواه احمد والترمذى وابن ماجه عن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا لا أدرى ما بقائى فيكم فاقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر ورواه أحمد والترمذى وابن ماجه بلفظ اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر وزاد الحافظ أبو نصر القصار فإنهما حبل الله المحدود فمن تمسك بهما تمسك بالعروة الوثقى لاانفصام لها انتهى وإلى هنا انتهى تحرير أصول الكتاب والسنة والإجماع ومن هنا يقع الشروع فى القياس الذى هو مضمار الفحول وميزان العقول وفى منازله تتمايز الأقدار بحسب ما نالته من تفاوت الأنظار والله المسئول فى سلوك صراطه المستقيم والهداية إلى مقصده الاسنى من فضله العميم أنه سبحانه بيده ملكوت كل شىء وهو تعالى ذو الفضل العظيم (الكلام فى القياس) (باب حد القياس) (واعلم أن القياس) فى اللغة التقدير ومنه قست الثوب بالذراع أى قدرته بذلك وهو مصدر قاس وقايس والتسوية ومنه قاس النعل بالنعل أى حاذاه به وفلان لايقاس بفلان أى لايساويه وبهذا المعنى يطلق على القياس المصطلح

عليه لأن الفرع يساوى الأصل فى الحكم وأما تعريفه فى الشرع بين العلماء فقد ذكروا فيه تعريفات منها ماذكره المصنف بقوله (حمل فرع على أصل فى بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما) فى نظر المجتهد والمعنى الجامع هو العلة والمراد بحمل الفرع على الأصل جعله مثله و نظيره فى حكمه بإثبات مثل حكم المقيس عليه الذى هو الأصل المقيس الذى هو الفرع فالقياس فعل المجتهد جعله الشارع مظهرا للحكم فهو دليل عليه وأول مايحصل فى القياس العلة المقتضية للمساواة كالإسكار فى الخمر والنبيذ فيحصل فى ظنه المساواة بينهما فى الحكم فالقياس هو ظن المجتهد الذى هو ثمرة المساواة أو هو نفس المساواة وهذا سبب اختلاف الأصوليين فى حد القياس فمن نظر إلى أن القياس هو ثمرة المساواة وهو ظن المجتهد أن حكم مالا نص فيه هو مثل حكم المنصوص عليه لاتحادهما فى العلة عبر عنه بفعل المجتهد فعرفه بأنه حمل فرع على أصل أو حمل معلوم على معلوم أو بأنه إثبات حكم معلوم أو بأنه تعدية حكم معلوم ومن نظر إلى أن القياس هو أحد الأدلة التى أقامها الشارع لمعرفة الأحكام وهو موجود قبل اجتهاد المجتهد عرفه بأن مساواة فرع الأصل وعبر بقوله فرع وأصل دون موجود وشىء لجريان القياس فى المعدوم والموجود والشىء عند الأشاعرة لايطلق على المعدوم والمراد بالحكم مايشمل الإيجابى والسلبى وفى التلويح أن حكم الفرع ثبت بالنص أو الإجماع الوارد فى الأصل والقياس بيان لعموم الحكم فى الفرع وعدم اختصاصه وهذا واضح اهـ وحينئذ فالقياس مظهر للحكم لامثبت له قال ابن كمال باشا فالمراد بإثبات الحكم هذا المعنى لا أنه مثبت له ابتداء لأن المثبت للحكم هو النص أو الإجماع وعلى هذا معنى ماقالوا إن القياس مظهر للحكم مثبت له والشرط أن تكون المشاركة فى نفس علة الحكم لافى قدرها فإنها قد تكون فى الفرع أقوى وقد تكون أضعف وقد تكون مساوية ولا بد من تقييد المعنى الجامع الذى هو العلة بكونه غير مفهوم لغة لئلا يرد النقض بمفهوم الموافقة على القول بأن دلالته غير قياسية كما هو مذهب الحنفية وقول المحققين

من غيرهم كالشافعية وقيدنا بقولنا فى نظر المجتهد ليتناول التعريف الصحيح والفاسد لأن العلماء فريقان فريق المصوبة الذين يرون كل مجتهد مصيبا فعند هؤلاء لامساواة فى الواقع إلا بنظر المجتهد فان كل مايحصل بنظره فهو واقعى وليس عندهم مساواة واقعية قد يجدها المجتهد وقد يخطئها والرجوع من المجتهد عن رأى إلى رأى كالنسخ عند هؤلاء فلا يكون ما أدى اليه النظر الأول باطلا عندهم ولا ينتهى حكم النظر الأول دون تتبع الثانى وهؤلاء لايحتاجون إلى قيد فى نظر المجتهد ولا عند المثبت كما فى المختصر وغيره لأنه وإن كان المتبادر من قيد المساواة المساواة الواقعية لكنها عندهم ملازمة للمساواة فى نظره وفريق المخطئة الذين يرون أن المصيب مجتهد واحد ومن عداه على الخطإ وإن كانوا لا يؤاخذون بذلك بعد بذل الوسع والاجتهاد فهؤلاء يقولون المساواة الواقعية قد ينالها المجتهد فيصيب وقد لاينالها فيخطىء فلو لم نقيد بقولنا فى نظره أوعند المثبت لخرج القياس الفاسد الذى ليس مطابقا للواقع كما أن المتبادر من المساواة المساواة الواقعية فلا جل أن يعم التعريف القياس الفاسد زيد قيد فى نظره أى المجتهد وخرج بقيد الشرع القياس المنطقى فليس دليلا شرعيا عند الأصوليين لأن الأقيسة المنطقية ليست لإثبات الأحكام بل المقصود منها بيان التلازم العقلى وهو لا اجتهاد فيه وأيضا هو بعد شروطه التى بينوها قطعى وما نحن فيه ظنى ولو كان القياس جليا لاحتمل أن تكون خصوصية الأصل شرطا والقياس الشرعى ما يسميه المناطقة تمثيلا وهو عندهم لا يفيد اليقين لانه موقوف على ثبوت علية الجامع وعدم كون خصوصية الأصل شرطا وخصوصية الفرع مانعا وتحصيل العلم بهذه الامور صعب جداً والدليل عندهم لا بد أن يفيد اليقين بخلاف الفقهاء فإنه يكفى عندهم الظن (وقال بعض أصحابنا)القياس (هو الامارة على الحكم) أى العلامة على الثبوت فانه غير مثبت بذاته إذالمثبت حقيقة هو الله تعالى أو قال بعض الناس هو فعل القائس وقال بعضهم هو الاجتهاد والصحيح هو الأول لانه يطرد وينعكس) وتقدم أن

من شرط الحد الاطراد والانعكاس ألا ترى أنه يوجد بوجوده) أى الحد (القياس) الذى هو المحدود (وبعدمه) أى الحد (ينعدم القياس)فالاطراد معناه التلازم فى الثبوت والانعكاس معناه التلازم فى الانتفاء (فدل) الوجود بالوجود والعدم بالعدم (على صحته) أى الحد الأول لوجود شرطه بخلاف بقية الحدود (فأما الأمارة فلا تطرد ألا ترى أن زوال الشمس أمارة على دخول الوقت وليس بقياس وفعل القايس أيضا لا معنى له لأنه لو كان ذلك صحيحاً لوجب أن يكون كل فعل يفعله القائس من الشيء والعقود قياساً وهذا لا يقوله أحد فبطل تحديده بذلك وأما الاجتهاد فهو أعم من القياس لأن الاجتهاد بذل المجهود فى طلب الحكم وذلك يدخل فيه حمل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وجميع الوجوه التى يطلب منها الحكم وشىء من ذلك ليس بقياس (والتعريف بالأعم يدخل فيه ما ليس من أفراد المحدود فلا يكون التعريف مانعاً من دخول غير المعرف فيه (فلا معنى لتحديد القياس به)

﴿ باب إثبات القياس وما جعل فيه حجة ﴾ (وجملته) أى جملة الكلام فيه (أن القياس حجة فى إثبات الأحكام العقلية وطريق من طريقتها وذلك مثل حدوث العالم وإثبات الصانع) وإلى هذا ذهب أكثر المتكلمين إذا تحقق فيها جامع عقلى إما بالعلة أو الحد أو الشرط والدليل قال فى المحصول منه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد بجامع من الأربعة فالجمع بالعلة وهو أقوى الوجوه كقول أصحابنا العالمية فى الشاهد يعنى المخلوقات معالة بالعلم فكذا فى الغائب سبحانه وتعالى وأما الجمع بالحد فكقولنا حد العالم شاهداً من له العلم فكذلك فى الغائب وأما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان يدلان على الإرادة والعلم شاهد فكذا فى الغائب وأما الجمع بالشرط فكقولنا شرط العلم والإرادة وجود الحياة فكذلك فى الغائب اه وكقول المعتزلة شرط صحة كون الشيء مرئياً فى الشاهد أن يكون مقابلا أو فى حكم المقابل فكذا فى الغائب والعالمية هى الكون عالما علة اشتقاق صفة وهى العلم

فلا يتصف بالعالمية إلا من قام به العلم وهذا المقدار الذى يثبت بالقياس
وأما ما عدا ذلك وهو اتحاد حقيقة العلم فى الغائب مع مخالفة حقيقة الغائب
للشاهد فلا يثبت بالقياس قال العلامة السبكى وهذا المثال غير مطابق لأن
هذا الجمع بالمعلول لا بالعلة فانه جمع فيه بين الشاهد والغائب بالكون عالما
وهو معلول العلم لا علته انتهى من نهاية السول قوله والتخصيص والاتقان
إلى آخره وأى ترجيح الفاعل على أحد المتساويين على الآخر فى الشاهد يدل
على أن له إرادة واختياراً يرجح بها أحد الأمرين المتساويين على الآخر
واتقان الصانع فى الشاهد صنعته وجعلها على وفق ماتقتضيه الحكمة والمصلحة
يدل على أن له علماً محيطا بما صنع بحيث لا يخفى عليه شىء من الصنع
والمصنوع فكذا تخصيص الله كل واحد من الكائنات ببعض ما يجوز
عليه دون الآخر واتقانه لها ولصنعها واشتمال كل ذرة منها على حكم لا تعد
ولاتحصى فضلا عما خفى على الخلق منها كل ذلك يدل على أنه فاعل مختار
بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء (ومن الناس
من أنكر ذلك أى كون القياس حجة فى الأحكام العقلية قال فى التحرير
لابن الهمام ولا فى العقليات خلافا لأكثر المتكلمين قال فى التقرير عليه فإنهم
جوزوا فيها إذا تحقق جامع عقلى إما بالعلة والحد أو الشرط أو الدليل وفى
الحصول ومنه نوع يسمى إلحاق الغائب بالشاهد الخ ثم قال وإنما لم يجز
عند الجمهور لعدم إمكان اثبات المناط فلو أثبت حرارة حلو قياسا على العسل
لا تثبت علة الحلاوة للحرارة إلا إذا استقرىء فتثبت فيه به لا بالقياس فلا
أصل ولا فرع اهـ ومن ذلك تعلم أن مذهب الجمهور عدم جريان القياس
فى العقليات ثم قال وعنه اشترط عدم شمول دليل حكم الأصل للفرع وبهذا
بطل قياسهم أى المتكلمين الغائب على الشاهد فى أنه عالم بعلم مع فحش العبارة
أى حيث أطلقوا الغائب عليه وأنى لهم هذا الإطلاق وإنما بطل قياسهم لأن
ثبوت العالم بالعلم فى حق الله وحق من سواه اللفظ لغة وهو أن العالم من

قام به العلم كما أن ثبوت العالمية بالعلم فيهما باللفظ لغة لا بالقياس فكان دليل حكم الأصل شاملا للفرع انتهى من سلم الوصول (والدليل على فساد قوله إن إثبات هذه الاحكام لايخلوإما أن يكون بالضرورة أو بالاستدلال لا يجوز أن يكون بالضرورة لانه لو كان كذلك لم يختلف فيه العقلاء فثبت أن إثباتها بالقياس والاستدلال بالشاهد على الغائب) والخطأ من العقل مأمون إذا كان النظر بشروطه المؤدية إلى المطلوب

﴿ فصل ﴾ وكذلك هو حجة فى الشرعيات وطريق لمعرفة الاحكام ودليل من أدلتها من جهة الشرع) والعمل به فى الشرعيات جائز عقلا وواجب شرعا وبه قال السلف وجمهور الخلف وليس العمل به واجبا عقلا كما قال القفال والدقاق وأبو الحسين البصرى المعتزلى ولا تمنع عقلا ماعليه بعض الشيعة وبعض المعتزلة ومنهم النظام استدل الجمهور بأنه لو كان ممتنعاً عقلا للزم من وقوعه محال ولا يلزم من ذلك أصلا ضرورة كيف والاعتبار بالأمثال من قضية العقل وهو يحكم أن المتماثلات حكمها واحد وانكار هذا مكابرة وهذا الدليل إنما يبطل قول من يقول بالإستحالة وأما قول الدقاق والقفال وأبى الحسين فسيأتى إبطاله فى كلام المصنف وقال أبو بكر الدقاق)

(هو طريق من طرقها) أى الاحكام الشرعية (يجب العمل بها من جهة الشرع والعقل) وكذا قال القفال وأبو الحسن البصرى واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يكن التعبد بالقياس واجبا لخلا أكثر الوقائع عن الأحكام والتالى باطل فالمقدم نفسه وبيان الملازمة أن النصوص لا تفى بجميع الأحكام لتناهيها وعدم تناهى الاحكام فقضى العقل بوجوب التعبد به تحرزاً عن خلو الأحكام الشرعية واجيب بأنا لا نسلم بطلان التالى بل يجوز العمل بالإباحة الأصلية ونحوها ولو سلمنا بطلان التالى فلا نسلم الملازمة لجواز التنصيص على حكم كل واقعة بالعمومات فلا خلو لأكثر الوقائع عن الأحكام فإن قيل لم توجد العمومات كذلك قلنا لم يبق الوجوب العقلى لأنه يكفى فى رفعه احتمال وجودها فإن قيل

اختلاف المجتهدين رحمة فلو وجدت العمومات وعمت الأحكام كل واقعة لم يوجد اختلاف المجتهدين فتذهب هذه الرحمة الكثيرة قلنا الاختلاف بين المجتهدين لا ينحصر فى القياس لجواز الاجتهاد فى غيره من الظواهر والخفى والمتشابه فتختلف آراء المجتهدين ، فى فهم معانيها وأخذ الحكم الشرعى منها وتوجد الرحمة الكثيرة باختلاف المجتهدين (وذهب النظام والشيعة) الشيعة منقسمة إلى زيدية وإمامية فالزيدية قائلون بالقياس وأنه حجة والإمامية لا يقولون به (وبعض المعتزلة البغداديين) كجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومحمد بن عبد الله الإسكافى وهؤلاء المعتزلة أئمة فى الاعتزال وإنما قال بعضهم لأنه قد خالفهم فى ذلك أبو الهذيل وقد قمع النظام وأتباعه ورد عليهم ومبشر بن المعتمر شيخ البغداديين من أشد الناس نصرة للقياس واجتهاد الرأى فى الأحكام وكان هو وأبو الهذيل ينطقان فى ذلك بلسان واحد قال أبو عمر بن عبد البر مبشر بن المعتمر وأبو الهذيل من رؤساء المعتزلة وأهل الكلام (إلى أنه ليس بطريق للأحكام الشرعية ولا يجوز ورود التعبد به من جهة العقل) وذلك لأن حاصل القياس تماثل المتماثلات بين الأحكام والشارع لم يعتبر الأحكام كذلك فلا يكون القياس معتبرا عنده تعالى ووجه عدم اعتبار الأحكام كذلك أنه ثبت الفرق بين المتماثلات فإنه فرق بين الأزمنة فى الشرف كليلة القدر وليلة الإسراء وليلة الجمعة ويومها وشهر رمضان والأشهر الحرم وكذلك بين الأمكنة كمكة والمدينة والمسجد الأقصى مع الاستواء فى الحقيقة وفرق بين الصلوات فى القصر فرخص فى القصر فى الرباعية دون الثنائية والثلاثية وجمع بين الماء والتراب فى استباحة الصلاة بهما مع أن الماء ينظف والتراب بضده وجعل الحرة الشوهاء تحصن ويحرم النظر إليها دون الجارية الحسناء التى يميل إليها الطبع وقطع سارق القليل ما لم ينقص عن نصاب السرقة دون غاصب الكثير مع أن غاصب الكثير أبلغ فى الفحش لأنه يأخذ المال على تقلب والسارق يأخذه سرا على تخوف وأعظم فى الأذى لكثرته وجلد فى القذف بالزنا دون الكفر

مع كونه أبلغ وشرط فيه شهادة أربعة واكتفى فى الشهادة على القتل والكفر باثنين وأوجب الغسل من المنى دون البول مع كونهما نجسين خارجين من سبيل واحد وثبت الجمع بين المختلفات كالتسوية بين العقل عمدا أو خطأ فى الإجرام مع أن العمد جناية كاملة دون الخطإ وكالزنا والردة كلاهما يوجب القتل مع كون الثانى أكبر كبيرة من الأول والقياس كان يقضى بالعكس بأن يثبت الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات والجواب أن القياس إنما يجوز حيث عرف أن الحكم فى الأصل معلل بعلة موجودة فى الفرع وامتناع القياس فى صور معدودة لا يقتضى امتناعه من أصله ولا نسلم أن المتماثلات متماثلات من كل وجه ولا المختلفات مختلفات من كل وجه بل يجوز اختلاف المتماثلات فى مناط الحكم واتفاق المختلفات فيه فيجوز الفرق لفارق فلا مماثلة باعتبار ذلك الفارق ويجوز الجمع بجامع بين المختلفات فلا مخالفة بالنظر إلى هذا الجامع فليس المماثلة مطلقا ولا المخالفة مطلقا وما ذكر من الصور وكذلك ما يناسبها لها معان يعلمها الشارع لا اطلاع لنا عليها وحكم خفية لا ندركها على أن الصور المذكورة قد ذكرت معانيها وقوله والشارع لم يعتبر الأحكام كذب وافتراء واستدلوا أيضا على امتناعه عقلا بأن القياس طريق غير مأمون من الخطإ والعقل يمنع من سلوك طريق غير مأمون من الخطإ فالقياس ممنوع عقلا قلنا منع العقل مطلقا ممنوع بل إذا كان الصواب راجحا لا يمنع العقل فإن المظان الأكثرية النافعة لا تترك بالاحتمالات الأقلية النادرة والقياس لما كان الصواب فيه راجحا ينبغى أن لا يترك وكيف يترك راجح الصواب وأكثر تصرفات العقلاء لفوائد غير متيقنة بالاستقراء ثم هذا الدليل منقوض أيضا بظواهر النصوص فإنه طريق غير مأمون لوجود الاحتمال فلا تتبع وهذا باطل لعدم اعتبار الاحتمال العقلى الذى لا يقوم عليه دليل اه (وقال داود) وابنه محمد (وأهل الظاهر) والقاشانى والنهروانى (يجوز أن يرد التعبد به من جهة العقل) فإن الشارع لو قال تعبدتكم بالقياس فمهما غلب على ظنونكم

أن الحكم تعلق بعلة فى صورة وأنها متحققة فى صورة أخرى فيقيسونها عليها لا يلزم منه استحالته (إلا أن الشرع ورد بحظره والمنع منه) فى هذا النقل نظرا فقد قال أبو محمد بن حزم والآمدى أن داود يقول بالقياس إذا كانت العلة منصوصة كمذهب القاشانى والنهروانى قال ابن حزم أما نحن فلا نقول بشىء من القياس اه وفى جمع الجوامع وشرحه ومنع داود غير الجلى منه بخلاف الصادق بقياس الأولى والمساوى كما يعلم مما سيأتى واقتصر فى شرح المختصر على أنه لا ينكر قياس الأولى وهو ما يكون ثبوت الحكم فيه فى الفرع أولى منه فى الأصل انتهى واستدل من قال بحظره والمنع منه بالكتاب والسنة والإجماع أما الكتاب فآيات منها قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله ﴾ والقول بالقياس تقدم بين يدى الله ورسوله إذ هو قول بغير الكتاب والسنة ومنها قوله تعالى ﴿ وأن تقولوا على الله مالا تعلمون ﴾ وقوله تعالى ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾ أى لا تتبع مالا تعلم فهى نهى عما ليس بعلم ومن جملته الظن والقياس يفيد الظن والظن منهى عنه فى قوله تعالى ﴿ إن الظن لا يغنى من الحق شيئا ﴾ وقوله تعالى ﴿ ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين ﴾ وقوله ﴿ تبيانا لكل شىء ﴾ فدلت الآيتان على أن الكتاب كاف فى جميع الأحكام وأن النصوص استوعبت الأحكام وأحاطت بها واستغنت عن القياس فلو كان القياس حجة لما كفى وقال تعالى ﴿ ولا تنازعو فتفشلوا ﴾ والقياس يؤدى إلى الخلاف والمنازعة وقال تعالى ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾ فالآية دلت على أن ما من عند الله لا يوجد فيه الاختلاف وينعكس عكس النقيض إلى أن ما يوجد فيه اختلاف ليس من عنده أو يدل على أن ما يوجد فيه اختلاف يكون من عند غير الله والقياس يفضى إلى الاختلاف لاختلاف الأصول والأنظار فيكون مردوداً وأما السنة فقد وردت آثار كثيرة فى ذم الرأى فروى عن أبى بكر رضوان الله تعالى عليه أنه قال أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله برأيى وعن

عمر رضى الله عنه إياكم وأصحاب الرأى فانهم أعداء الدين وعن على رضى الله عنه أنه لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من أعلاه وعن مالك بن عوف الأشجعى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة أعظمها على أمتى فتنة قوم يقيسون الدين برأيهم يحرمون ما أحل الله ويحلون ما حرم الله وعن ابن سيرين قال أول من قاس إبليس وإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وعن مسروق قال إنى أخاف أقيس فتزل قدمى وعن الشعبى قال إياكم والقياس فإنكم إن أخذتم به أحللتم الحرام وحرمتم الحلال وقال الشعبى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتهلك أمتى حتى تقع فى المقاييس فاذا وقعت فى المقاييس فقد هلكت إلى غير ذلك من آثار كثيرة وقد خرج تلك الآثار ابن عبد البر مع بيان العلم موارد تلك فى جماع بيان والخطيب البغدادى فى الفقيه والتفقه وأما الإجماع على بطلان القياس فقد نقل عن بعض الصحابة ذم الرأى من غير نكير فكان إجماعا والجواب عن الآية الأولى أنا لا نسلم أن العمل بالقياس تقديم بين يدى الله ورسوله لأنه ثبت بالكتاب والسنة والاجماع كما سيذكر وعن الثانية والثالثة والرابعة أولا بأن هذا حجة عليكم فإن القول ببطلان القياس ليس معلوما عندكم بل مظنون ضرورة أنه لاقاطع على فساده وثانيا بأنه يجب تخصيصه بالأصول دون الفروع لأن المعلوم ورود الشرع بمتابعة الظن كما فى ظاهر الكتاب وخبر الواحد والعموم ووجوب العمل بشهادة الشهود وحكم القاضى وفتوى المفتى واجتهاد المجتهد فى الماء والتراب والقبلة ووقت الصلاة وهلال رمضان وقيم المتلفات وغلبة السلامة فى ركوب البحر وقول المقدر فى أرش الجنايات والنفقات وجزاء الصيد وصدق الحالف فى مجالس الحكم كل ذلك مظنون ويرفع به النص فى الأصل وعن الآية الخامسة والسادسة بأنه عام مخصوص لعدم اشتمال الكتاب على جميع الجزئيات وأيضا الكتاب تبيان لكل شىء لا بلفظه فقط وضعا بل تارة وتارة بمعناه جليا أو خفيا فيتناول القياس وربما يقال التبيان بالمعنى والبيان باللفظ وفى ذلك تعظيمه

شأن نظمه ومعناه للعمل به أصلا وفرعا واعلم أن دلالة النصوص نوعان حقيقية وإضافية فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته وعلمه المحيط وهذه الدلالة لاتختلف ولا نقص فيها ولا غموض والنصوص باعتبارها محيطة بأحكام الحوادث كلها بدون حاجة إلى رأى أوقياس لأن الله تعالى ورسوله لم يحيلا أحداً على شى من ذلك والجمهور لايخالفون فى استيعاب النصوص وإحاطتها بأحكام الحوادث باعتبار الدلالة الذاتية الحقيقية والاضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقريحته وصفاء ذهنه ومعرفته بالألفاظ ومراتبها وهذه الدلالة تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين فى ذلك ومبلغ علمهم به فقد تخفى دلالة النص على العالم أولا تبلغه فيعدل إلى القياس لأنه فى هذه الحالة بمثابة فاقد النص فيسوغ له القياس أويجب ثم بعد ذلك قد يظهر موافقا للنص فيكون قياسا صحيحا والقياس الصحيح حق مطابق للنصوص فهما دليلان بالكتاب والميزان وقد يظهر مخالفا فيكون فاسدا وفى نفس الأمر لابدمن موافقة أومخالفة ولكن عند المجتهد المتولى أمر القياس قد تخفى موافقته أومخالفته والدلالة الإضافة لا استيعاب للنصوص معها والتكليف ليس باعتبار الدلالة الأولى ، إنما هو باعتبار الدلالة الثانية فهو منوط بها والنص لاتستقيم دلالته باعتبار إفهام السامعين إلا بالرأى والرأى لايستقيم إلا بالنص فالاستيعاب الإضافى الذى يختلف باختلاف القصور لابد أن يكون مصحوبا بالقياس فى كل عصر متمما لبيان الكتاب والسنة كتتميم بيان السنة لبيان الكتاب وغايته أن الحاجة إلى القياس فى العصور الأولى أقل من الحاجة اليه فيما بعدها وذلك لاخير فيه فان الرأى والقياس ضرب من البيان كما علمت وبضمه إلى النصوص تستوعب سائر الأحكام فان مابينه الله ورسوله بلفظ الكتاب والسنة حسبما وصل اليه افهام الناظرين فيهما فقد تبين حكمه بالنصوص وما سكت عنه كذلك فقد بين الله ورسوله أن حكمه حكم ما تكلم يرشد اليه قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الأبصار وقوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم وحديث معاذ ونحوه وذلك هو القياس وبتقرير الموضوع على الوجه يتبين أنه لامنافاة بين قولهم إن القياس لايعمل به إلا

عند فقد النص وبين قولهم إن النص موجود دائما لأن المراد بفقد ان النص فقد مادل على حكم الفرع لفظا باعتبار فهم السامع ومبلغ علمه وهذا لاينافى وجوده فى ذاته كما أنه لامنافاة بين القول بثبوت القياس وحجيته وبين القول باستيعاب النصوص استيعابا حقيقيا منظورا فيه للدلالة الذاتية وان مادل عليه القياس الصحيح دائما مدلول للنص فى ذاته انتهى بتصرف والتقاط من بلوغ السول من قول واعلم وأما قوله تعالى ولا تنازعوا الآية فهذه الآية إنما وردت فى مصالح الحروب لقرينة فتفشلوا وتذهب ريحكم أو أنها محمولة على النزاع فيما يتعين فيه الحق لمسائل الأصول وأما التنازع فيما عدا ذلك فجائز لما ورد فى الأثر اختلاف أمتى رحمة والاختلاف حاصل من زمن الصحابة والتابعين وأما الآثار المذكورة فالجواب عنها المعارضة بمثلها إجماعا وسنة كما سيبين فان الرأى قسمان مذموم وممدوح فالمذموم هو الرأى عن هوى والممدوح هو استنباط حكم النازلة من النص على طريقة الفقهاء والتابعين وتابعيهم برد النظير إلى نظيره فى الكتاب والسنة فوجب الجمع بين الدليلين بأن يحمل الذم على القياس الفاسد وهو قياس مالم يكن مشروعا وهو القياس فى نصب الشرائع والقياس الذى يقصد به رد المنصوص كقياس إبليس بدليل قوله يحرمون ماأحل الله ويحلون ماحرم الله أو بمجرد اعتبار الصورة كأصحاب الطرد ومانحن فيه يقصد به إظهار ما قدكان أو إظهار الحق أو الالحاق صورة ومعنى كما أمر باظهار قيمة الصيد فى قوله تعالى يحكم به ذوا عدل فانكاره عليه الصلاة والسلام بناء على جهلهم وتعصبهم وأما قوله تعالى ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً فالمراد به التناقض واختلال النظم المخل بالبلاغة التى بها التحدى لا الإختلاف فى الأحكام للقطع بوقوعه وأما الاجماع فانما وقع على بطلان الرأى المذموم بدليل ورود الرأى المحمود عنهم (والدليل على أنه لايجب العمل به من جهة العقل كما قال الدقاق وأبو الحسين البصرى أن تعليق تحريم التفاضل على الكيل والطعم فى العقل ليس بأولى من تعليق التحليل عليهما ولذا يجوز أن يرد

الشرع بكل واحد من الحكمين بدلا عن الآخر وإذا استوى الأمران فى التحريم بطل أن يكون العقل موجبا لذلك وأما الدليل على جواز ورود التعبد به من جهة العقل هو أنه إذا جاز أن يحكم فى الشىء لعلة منصوص عليها جاز أن يحكم فيه بعلة غير منصوص وينصب عليها دليلا يتوصل به اليها ألا ترى أنه لما جاز أن يؤمر من عاين الكعبة بالتوجه إليها جاز أن يؤمر من غاب عنها أن يتوصل بالدليل اليها وأما الدليل على ورود الشرع به ووجوب العمل به فاجماع الصحابة) قال ابن عقيل الحنبلى وقد بلغ التواتر المعنوى عن الصحابة باستعماله وهو قطعى وقال الصفى الهندى والرازى دليل الإجماع هو المعول عليه عند جمهور الأصوليين وقال ابن دقيق العيد عندى أن المعتمد اشتهار العمل بالقياس فى أقطار الأرض شرقا وغربا قرنا بعد قرن عند جمهور الأمة إلا عند شذوذ قال وهذا أقوى الأدلة (وروى أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه كان إذا ورد عليه حكم نظر فى كتاب الله عز وجل ثم فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان لم يجد جمع رؤساء الناس فاستشارهم فاذا إجتمع رأيهم على شىء قضى به وكتب عمر رضى الله عنه إلى أبى موسى الأشعرى رحمه الله فى الكتاب الذى اتفق الناس على صحته الفهم الفهم فيما أولى اليك مما ليس فى قرآن ولا سنة ثم قسم الأمور عند ذلك) واعرف الأمثال ثم أعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق قال ابن القيم هذا أحد ما اعتمد عليه القياسيون فى الشريعة وقالوا هذا كتاب عمر إلى أبى موسى ولم ينكره أحد من الصحابة بل كانوا متفقين على القول بالقياس وهو أحد أصول الشريعة ولا يستغنى عنه فقيه وقد أرشد اليه عباده فى غير موضع من كتابه فقاس النشادة الثانية على النشادة الأولى فى الأمكان وجعل النشادة الاولى أصلا والثانية فرعا عليها وقاس حياة الاموات بعد الموت على حياة الارض بعد موتها بالنبات وقاس الخلق الجديد الذى أنكره أعداؤه على خلق السموات والارض وجعله من قياس الاولى كما جعل قياس النشادة الثانية على الأولى

وقاس الحياة بعد الموت على اليقظة بعد النوم وضرب الامثال وصرفها فى الانواع المختلفة وكلها أقيسة عقلية نبه بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله فان الامثال كلها قياسات يعلم منها حكم الممثل من الممثل به وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلا تتضمن تنبيه الشيء بنظيره والتسوية بينهما فى الحكم وقال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها إلا الصالحون فالقياس فى ضرب الامثال من خاصة العقل وقد ركز الله فى نظر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين وانكار التفريق بينهما والفرق بين المختلفين وانكار الجمع بينهما قالوا ومدار الاستدلال جميعه على التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين فانه ما استدلال بمعين على معين أو بمعين على عام أو بعام على عام فهذه الاربعة هى مجامع ضروب الاستدلال وتمام الكلام فيه (وقال) سيدنا عمر رضى الله عنه (لعثمان رضى الله عنه إنى رأيت فى الجد رأياً فاتبعونى فقال له عثمان إن نتبع رأيك فرأيك رشيد وإن نتبع رأى من قبلك) يعنى يعنى أبا بكر (فنعم ذا الرأى كان) أخرج الحاكم عن زيد بن ثابت أن عمر لما استشارهم فى ميراث الجد والاخوة قال زيد كان رأينا أن الإخوة أولى بالميراث من الجد وكان عمر يرى يومئذ أن الجد أولى من الإخوة فحاورته وضربت له مثلا وضرب له على وابن عباس مثلا ومن يومئذ يضربانه على نحو تصريف زيد روى الحاكم والبيهقى عن ابن عباس قال أول من أعال الفرائض عمر تدافعت عليه وركب بعضها بعضاً قال والله لا أدرى أيكم قدم الله ولا أيكم أخر الله وما أجد فى هذا المال شيئا أحسن من أن أقسمه عليكم بالحصص ثم قال ابن عباس وأيم الله لأقدم من قدمه الله وأؤخر من أخر والله ما عالت فريضة قط قيل له وأيهما قدم الله فقال كل فريضة لم يهبطها الله من فريضته إلا إلى فريضة هى ما قدم الله وكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن إلا ما بقى فهى التى أخر الله تعالى فالذى قدم الله كالزوجين والأم والذى أخر كالأخوات والبنات فاذا اجتمع من أخر الله ومن قدم بدىء بمن قدم فأعطى حقه كاملا فان بقى شيء كان لهن وإن لم يبق شيء فلا شيء لهن وروى ابن جرير بسند

متصل عن ابن عباس أنه دخل على عثمان رضى الله عنه فقال لم صار الأخوان يحجبان أمهم من الثلث إلى السدس وإنما قال الله تعالى فان كان له إخوة والأخوان فى لسان قومك ليسا بإخوة فقال عثمان رضى الله عنه هل أستطيع نقض أمر كان قبلى وتوارثه ومضى فى الأمصار فدل هذا على اجتهاد الصحابة فى جعلهم الأخوين يحجبان الأم للسدس مع مخالفته لظاهر الأدلة ولم يعارضه عثمان إلا بأنه فعل الصحابة ولا تمكنه مخالفته ولم يأته بنص آخر ومع ذلك انقطع ابن عباس ولم يمكنه أن يقول له تلزم أو تجوز مخالفتهم لمصادمتهم لظاهر الآية (وقال على كرم الله وجهه كان رأيى ورأى أمير المؤمنين عمر رضى الله أن لاتباع أمهات الاولاد ر. نى أرى الآن بيعهن فقال له عبيدة السلمانى رأى ذوى عدل أحب إلينا من رأيك وحدك وفى بعض الروايات من رأى عدل واحد فدل على جواز العمل بالقياس) وفى نسخة على وجوب العمل بالقياس وفى أخرى على العمل بالقياس وبالجملة فالصحابة رضوان الله تعالى عليهم مثلوا الوقائع بنظائرها وشبهوها بأمثالهم وردوا بعضها إلى بعض فى أحكامها وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد ونهجوا لهم طريقه .

﴿ فصل يثبت بالقياس جميع الاحكام الشرعية جملها وتفصيلها وحدودها وكفاراتها ﴾ والرخص والشروط والاسباب والموانع إلا ما كان طريقة العادة والخلقة كأقل الحيض وأكثره وماطريقه الرواية والسماع كدخول مكة صلحاً أو عنوة فهذا لا مجال للقياس فيه اعلم أنه لا خلاف فى أنه لا تثبت العلل وأوصافها كعلية الخسية فى ربا النساء وصفة الصوم فى نصاب الزكاة ولا الشروط وأوصافها كاشتراط الشهود فى النكاح وذكورتهم مثلا والاحكام وأوصافها كجواز البتراء ووجوب الوتر ابتداء من غير نص مقيس عليه فان هذا بصب للشرع بالرأى من غير حجة شرعية بل إنما أمر القياس تعدية حكم أصل إلى مسكوت بجامع ثم اختلفوا هل تصح هذه التعدية فى العلل والشروط والاسباب بأن توجد علة أو سبب أو شرط لحكم لاجل مناط فيقاس مايوجد فيه المناط عليها ويحكم بعليتها وسببيتها وشرطيتها فكثير من

الحنفية ومنهم الإمام فخر الإسلام قالوا نعم يجوز وكثير قالوا لايجوز واختاره ابن الحاجب قال فى الكشف وعليه عامة أصحابنا فيما أظن والذى يدل على أن هذا الحبر الهمام أعنى فخر الاسلام على الجواز قوله بعد إبانة أن هذه لا تثبت بالقياس وانما أنكرنا هذه الجملة إذا لم يوجد له فى الشريعة أصل يصح تعليله فاما إذا وجد فلا بأس به اهـ مثال المسئلة أن يقال الزنا سبب لايجاب الحد لعلة كذا فكذلك اللواط بالقياس عليه إستدل المانعون بأنه إن استقل الجامع فهو العلة إن كان ظاهراً مضبوطاً والا فمظنته وكل من الاصل والفرع من أفراده وكذا الكلام فى الشرط واستدل المجوزون بأن العلية والشرطية أحكام من أحكام الله تعالى كالوجوب والندب وغير ذلك فتخصيص القياس ببعض الاحكام دون بعض تحكم كيف والامر بالاعتبار وكذا عمل الصحابة غير مختص بصورة دون صورة أما تذكر قول أمير المؤمنين على لامير المؤمنين عمر كيف قاس سببية الشرب على سببية القذف وكيف قاسوا أنت حرام على أنت طالق بائن ثم لو تدبرت الفقه علمت أن مشائخ الحنفية لا يبالون بالقياس فى الأسباب والشروط ثم إن بعضهم جعلوا الخلاف لفظيا بأن المجوز إنما يجوز إثبات سببية شىء لحكم بالقياس على ماهو سبب لذلك الحكم والمانع إنما يمنع قياس سببية شىء لحكم على سببية آخر لحكم ولم يوجد لهـــذا التمحل أثر فى كلماتهم وبعضهم قالوا الخلاف انما هو فى المستنبطة دون المنصوصة قال العلامة الشربينى فى تقريره على جمع الجوامع إن المانع نظر الى أن كونهما سببين أو شرطين أو مانعين يقتضى أن تكون الحكمة فى كل المرتب عليها الحكم غير مافى الآخر اذ لو كانت واحدة فى السببين مثلا لكان مناط الحكم شيئا واحدا وهى تلك الحكمة وحينئذ لاتعدد فى السبب ولا فى الحكم ويقاس عليه الشرط والمانع والمجوز لم يقصد الا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهذا يعود إلى ما ذكر من اتحاد الحكم والسبب ففى الحقيقة النزاع لفظى إذ الشروط والاسباب والموانع المختلفة الحكم لايجرى فيها القياس إتفاقا لعل هذا الفصل أى فى كلام جمع

الجوامع بين هذا وبين ماتقدم عن أبى حنيفة أى فى خلافه فى جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس لانه خلاف حقيقى ، وحينئذ انتفى المانع من القياس الذى هو المدعى وأما أنه لا حاجة حينئذ للقياس فيها لانه حيث كان المقصود من إثبات الاسباب والشروط والموانع هى الاحكام المرتبة عليها والاحكام الحقيقية إنما تترتب على المعنى المشترك بينها فلا حاجة إلى قياس أحد السببين أو الشرطين أو المانعين على الآخر بل يكون فى مثال السببين مثلا القياس فى وجوب الحد فى اللواط على وجوبه فى الزنا بجامع الوصف المشترك وهو إيلاج فرج فى فرج محرم فهذا لايضر فى المقصود انتهى وبهذا تعلم أن الخلاف بين الحنفية والشافعية فى هذه الثلاثة لفظى بخلاف الحدود والكفارات انتهى (وقال أبو هاشم لايثبت بالقياس إلا تفصيل ماورد النص عليه وأما إثبات جمل لم يرد بها النص فلا يجوز بالقياس كميراث الأخ لايجوز أن يبتدأ إيجابه بالقياس ولكن إذا ثبت ميراثه بالنص جاز إثبات إرثه مع الجد بالقياس) قال فى تحرير الأصول وشرحه التقرير ومنها أى شروط الفرع لأبى هاشم كون حكمه أى الفرع ثابتا بالنص جملة ما والقياس لتفصيله كثبوت حد الخمر من غير تقدير بعدد معين عن النبى صلى الله عليه وسلم كما يفيده أحاديث الصحيحين وغيرهما فيتعين عدده ثمانين بالقياس على حد القذف وفى شرح المنهاج للأسنوى وشرط أبو هاشم أن يكون الحكم فى الفرع قد دل عليه الدليل إجمالا حتى يدل القياس على تفصيله قال ولولا أن الشرع ورد بميراث الجد جملة لما استعملت الصحابة القياس فى توريثه مع الأخوة ورد بان ظن وجود الحكم فى الفرع حاصل عند ظن وجود العلة فيه من غير وجود الشرط المذكور والعمل بالظن واجب انتهى (وقال أصحاب أبى حنيفة لامدخل للقياس فى إثبات الحدود والكفارات) وذلك لأن الحدود تشتمل على تقديرات لايهتدى العقل كعدد المائة فى الزنا والثمانين فى القذف والقياس فرع تعقل المعنى وما يعقل كالقطع ليد السارق لكونها الجانية بالسرقة فلا يجرى فيه القياس للشبهة فى ثبوت الحكم بالقياس لاحتماله

الخطأ والحدود تدرأ بالشبهات كما نطق به الحديث وهو ادرؤا الحدود بالشبهات قال الحافظ ابن حجر فى تخريج أحاديث مسند الفردوس اشتهر على الألسنة والمعروف فى كتب الحديث أنه من قول عمر بن الخطاب بغير لفظه انتهى وأخرجه ابن أبى شيبة عن عمر بلفظ لأن أخطىء فى الحدود بالشبهات أحب إلى من أن أقيمها بالشبهات وأخرجه ابن حزم فى الإيصال بسند صحيح وأخرجه مسدد عن ابن مسعود أنه قال ادرءوا الحدود عن عباد الله عز وجل ورواه البيهقى عن عاصم بلفظ ادرءوا الحدود بالشبهات وادفعوا القتل عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطىء فى العفو خير من أن يخطىء فى العقوبة انتهى كذا فى كشف الخفاء (والمقدرات كالنصب فى الزكوات والمواقيت فى الصلوات وهو قول الجبائى) لأن العقل لا يدرك الحكمة فى اعتبار خصوص هذا المقدار والقياس فرع تعقل المعنى وقد صرح المصنف نفسه بذلك فقال بعد ورقتين ما نصه واعلم أن الأصل قد يعرف بالنص وقد يعرف بالإجماع فما عرف بالنص فضربان ضرب يعقل معناه وضرب لا يعقل معناه كعدد الصلوات والصيام وما أشبهها لا يجوز القياس عليه لأن القياس لا يجوز إلا بمعنى يقتضى الحكم فاذا لم يعقل ذلك لم يصح القياس وأما ما يعقل معناه فضربان ضرب يوجد معناه فى غيره وضرب لا يوجد معناه فى غيره فما لا يوجد معناه فى غيره لا يجوز قياس غيره عليه وما وجد معناه فى غيره جاز القياس عليه اه والحاصل أن مالا يعقل معناه لا يصح القياس عليه باتفاق وإنما النزاع فى بعض الصور الجزئية فمثال الحدود إيجاب قطع النباش قياساً على السارق والجامع أخذ مال الغير خفية ومثال الكفارات إيجابها على قاتل النفس عمدا بالقياس على المخطىء والحنفية لا يسلمون ذلك ويقولون إن النباش لا يقطع ولا يسلمون أن الجامع أخذ مال الغير خفية مطلقاً بل إن العلة هى أخذ المال خفية من حرز والقبر ليس بحرز ويقولون إن الكفارات كالحدود ولا يجرى فيها القياس لأن الكفارات ساترة للذنوب ولا يهتدى إليه العقل ولأنها مندرئة بالشبهات وفى القياس شبهة كما ذكرنا

فهم لايسلمون إيجاب الكفارة على القاتل عمدا قياساً على القاتل خطأ ولا يقولون بوجوب الكفارة على القاتل عمداً قال أبو بكر الرازى قال تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فنص على إيجاب الكفارة فى قتل الخطإ وذكر القتل العمد فى قوله تعالى كتب عليكم القصاص فى القتلى وقال النفس بالنفس وخصه بالعمد فلما كان كل واحد من الفعلين مذكورا بعينه ومنصوصا على حكمه لم يجز لنا أن نتعدى مانص الله تعالى علينا فيهما وغير جائز قياس المنصوصات بعضها على بعض وهذا قول أصحابنا جميعا ثم قال وأيضا فغير جائز إثبات الكفارات قياساً وإنما طريقها التوقيف أو الاتفاق ثم قال فإن قيل لما وجبت الكفارة فى الخطإ فهى فى العمد أوجب لأنه أغلظ قيل له ليست هذه الكفارة مستحقة بالمأثم فيعتبر عظم المأثم فيها لأن المخطىء غير آثم فاعتبار المأثم فيها ساقط إلى آخر ما أطال به فى هذا الموضع استدلال لمذهبه وردا على مخالفه اه (ومنهم) يعنى من الحنفية من قال يجوز ذلك) أى الإلحاق (بالاستدلال) يعنى بدلالة النص ومفهوم الموافقة لأنه ليس مقياس (دون القياس) قال بعض الشافعية الحنفية وقعوا فيما فروا منه وهو أنهم أوجبوا الكفارة فى الإفطار بالأكل قياسا على الإفطار بالجماع وفى قتل الصيد خطأ قياساً على قتله عمدا وحاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه فقالوا إن هذا ليس بقياس وإنما هو استدلال على موضع الحكم لحذف الفوارق الملغاة وهذا لاينفعهم فانه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه ولا عبرة بالتسمية اه والحنفية قالوا قد انعقد الاجماع على أن الصوم هو الامساك عن الجماع والأكل والشرب فى المأكول والمشروب والأصل فيه قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم إلى قوله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ماكتب الله لكم وكلوا وشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل فأباح الله تعالى الجماع والأكل والشرب فى ليالى الصوم من أولها إلى طلوع الفجر ثم أمر بإتمام الصوم إلى الليل وفى نحو هذا الكلام ومضمونه حظر

ماأباحه بالليل مما قدم ذكره من الجماع والأكل والشرب فثبت بحكم الآية أن الإمساك عن هذه الأشياء الثلاثة هو من الصوم الشرعي ولا دلالة في الآية على أن الإمساك عن غيرها ليس من الصوم بل هو موقوف على الدليل وقد ثبت بالسنة واتفاق علماء الأئمة أن الامساك عن غير هؤلاء الاشياء من الشرعي أيضاً على ماينوه في الفروع وبذلك قد ثبت التساوي بين هذه الاشياء فأما الامساك عنها هو الصوم ومنها الجماع قبل ورود حكم الكفارة فإذا ورد حكم الكفارة بالإفطار في واحد منها كان حكما في جميعها وأيضاً قال تعالى لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم فنهى عن قتل المحرم للصيد وهذا النهي يقتضي إيجاب البدل على متلفه كالنهي عن قتل صيد الآدمي أو إتلاف ماله يقتضي إيجاب البدل على متلفه فلما جرى الجزاء في هذا الوجه مجرى البدل وجعله الله مثلا للصيد اقتضى النهي عن قتله إيجاب بدله على متلفه ثم ذلك البدل يكون الجزاء بالاتفاق فلم يكن قولنا بأنه يستوي المخطيء والعامد في قتل الصيد من طريق القياس بل مقتضى النص وهو قوله لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم فانه لما استوى المعذور وغير المعذور في ضمان المتلفات المالية كان مفهوما من ظاهر النهي تساوي حال العامد والمخطيء وليس ذلك قياساً عندنا كما أن حكمنا في غير بريرة بما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم في بريرة ليس قياسا فقول البعض ومنهم المصنف فيما سيأتي إن الحنفية قالوا إن هذا ليس بقياس وإنما هو استدلال على موضع الحكم لحذف الفوارق الخ غير مسلم لأن المساواة بين الجماع وغيره من المفطرات في رمضان وبين الصيد وغيره من المتلفات ثابتة قبل ورود النص بالحكم في الجماع وقتل الصيد وهذا ليس استدلالا على موضع الحكم لحذف الفوارق لأن ذلك إنما يكون لو لم تعلم المساواة قبل الحكم وأما إذا كانت معلومة كما هنا فيكون المفهوم من النص هو التساوي بين الجماع وغيره في الفطر ولذلك قال الحنفية إن حكم النبي صلى الله عليه وسلم ببقاء صوم الآكل ناسيا هو حكم فيه ببقاء صوم المجامع ناسيا لأنهما غير مختلفين فيما يتعلق بهما من الأحكام في حال الصوم وكذلك كان المفهوم من ظاهر النهي عن قتل المحرم الصيد تساوي حال العامد والمخطيء

فليس قياسا من جهة المعنى ولامن وجدت شرائط القياس لأن شرط القياس أن لا يكون حكم المسكوت مفهوما وهنا حق المسكوت مفهوم من لفظ النص كما بينا (والدليل على ما قلناه) من أنه يثبت به جميع الأحكام الشرعية جملها وتفصيلها والحدود والكفارات (أن هذه الأحكام يجوز إثباتها بخبر الواحد) وهو ظنى كيف ولو كان مطلق الشبهة ما نعا من الحد لما وجب الحد بالدلائل الظنية كالعام المخصوص ونحوه كأخبار الآحاد والشبهة الدارئة للحد هى الشبهة فى فى تحقق السبب وحديث ادرءوا الحدود بالشبهات معناه أدرءوا الحدود باحداث الشبهات فى ثبوت سبب الحد لادرء الشبهة فى دليل ثبوت الحكم المثبت فى الذمة فانها غير ما نعة فى سائر العامليات فالمأمور هو الاحتيال فى ثبوت الحد كيلا يثبت ما استقصاه السؤال عن الشهود وعدم طلب المشهود عليه ونحو ذلك لاسقاط ما هو ثابت من الشرع بشبهة فى دليله غير ما نعة من وجوب العمل (فجاز إثباتها بالقياس كسائر الأحكام) وأيضا الأدلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون نوع لكن الحنفية فرقوا كما فى التحرير والتقرير بين خبر الواحد وبين القياس بأن الحد ملزم لكمية خاصة لايدخلها الرأى فامتنع إثباتها به بخلاف خبر الواحد فإنه كلام صاحب الشرع واليه إثبات كل حكم بخلاف القياس فانه رأى المجتهد ولاتسلم الحنفية أن الأدلة عامة بل مخصصة بعدم المانع والمخصص هو العقل كيف وقد اتفقوا على أن لحجية القياس شروطا فالقياس الذى لايشتمل على بعضها غير حجة والقياس فى الحدود من هذا القبيل لأن التقدير مانع .

﴿فصل﴾ فأما الأسماء واللغات فهل يجوز إثباتها بالقياس ففيه قولان (أحدهما أنه لايجوز) وعليه أكثر أصحاب الشافعى وأكثر الحنفية على المنع والثانى يجوز وعليه ابن سريج وابن أبى هريرة والإمام الرازى والمصنف وموضوع الخلاف ما إذا اشتمل معنى اسم على وصف مناسب للتسمية كالخمر أى المسكر من ماء العنب لتخميره وتغطيته ووجد ذلك الوصف فى معنى آخر كالنبيذ أى المسكر من ماء التمر هل يثبت له بالقياس له ذلك الاسم لغة فيقال

إن لفظ الخمر موضوع لغة أيضا للنبيذ فيسمى النبيذ خمراً فيجب اجتنابه بآية إنما الخمر والميسر الآية لا بالقياس الشرعى على الخمر وسواء فى ذلك الحقيقة والمجاز والسارق الموضوع للآخذ خفية من حرز هل يثبت للنباش قياسا على الآخذ خفية من حرز فتقطع يده بنص قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لا بالقياس الشرعى عليه فمن قال بالأول لا يحتاج إلى القياس الشرعى فى ذلك ومن قال بالثانى احتاج إلى القياس الشرعى وأما إذا ثبت اعتبار قاعدة كلية باعتبار شمول مفهوم لمعان فى وضع اللغة فلا نزاع فيه وأنه جائز كقياس ضرب على نصر فى كونه للماضى وكذا ماثبت تعميمه باستقراء كنصب المفعول ورفع الفاعل لا حاجة فى ثبوت مالم يسمع إلى قياس حتى يختلف فى ثبوته مع أنه لا يتحقق فى جزئياته أصل وفرع لأن بعضها ليس أولى ببعض من ذلك (أصحهما أنه يجوز وقد مضى فى أول الكتاب) وقد قدمت أن الأصح أن اللغة لا تثبت قياسا والجواب عن الدليل الذى أقامه المصنف هناك فلا إعادة قال فى لب الأصول وشرحه والأصح أن اللغة لا تثبت قياسا فيما معناه وصف ثم قال فان قلت ينبغى ترجيحه يعنى القول بالقياس لغة فقد قال به الشافعى حيث قاس النباش بالسارق فأوجب القطع وقاس النبيذ بالخمر فأوجب الحد قلنا قاس شرعا لا لغة إذ زوال العقل وأخذ مال الغير خفية وصف مناسب للحكم لا أنه قاس وصف النباش ووصف النبيذ بوصف السارق ووصف الخمر اه ومثله فى جمع الجوامع .

﴿ فصل ﴾ وأما ما طريقه الخلقة والعادة كأقل الحيض وأكثره وأقل النفاس وأكثره وأقل الحمل وأكثره فلا مجال للقياس فيه لأن معناها لا يعقل) فلا يمكن أن يقال فلانة تحيض عشرة أيام وينقطع دمها فوجب أن تكون الأخرى كذلك قياسا عليها فان هذه الأمور تتبع الطباع والأمزجة والعوائد فى الأقاليم فرب إقليم يغلب عليه معنى لا يغلب على غيره من الأقاليم قال فى تكملة الإبهاج والذى قاله الشيخ أبو اسحاق فى شرح اللمع أن ماطريقه العادة إن كانت

عليه أمارة جاز إثباته بالقياس قال وذلك كالشعر هل يحل فيه الروح والحامل هل تحيض فانا نستدل فى منئلة الشعر والعظم بالنماء والاتصال ونقيس على سائر الأعضاء والخصم يقيس على أغصان الشجرة من حيث إنه لايحس ولا يتألم وفى مسألة الحامل بأن الحمل لومنع دم الحيض لمنع دم الاستحاضة ألا ترى أن الصغر لما منع أحدهما منع الآخر فكذا الكبر والخصم يقول لو كان دم حيض لانقضت به العدة وحرم به دم الطلاق وإن لم يكن عليه أمارة كأقل الحيض وأكثره فلا يجوز اثباته بالقياس كما نقله الإمام لأن أشباهها غير معلومة لاقطعاً ولاظاهراً فوجب الرجوع فيها إلى قول الصادق قال الشيخ أبو اسحاق ومن استدل فى هذا بالقياس عالما به فقد كذب على الله وفسق بذلك اه ولذا قال (بل طريق إثباتها خبر الصادق) من ذوات الحيض ونحوه ممن له خبرة بذلك فيرجع فيه اليه فى الأقل والأكثر وهذا الخبر هو مستند الاستقراء الذى استند إليه الفقهاء فى أقل الحيض وأكثره وكذا النفاس ويحتمل أن يريد الصادق الشارع وكل من له خبرة بذلك فان الأحاديث تعرضت لذلك وهذا أقرب (وكذلك ما طريقه الرواية والسماع كقران النبى صلى الله عليه وسلم وإفراده ودخوله إلى مكة صلحا أو عنوة فهذا كله لامجال للقياس فيه) قال القرافى فى التنقيح وأما فتح مكة عنوة فان أريد به أنه وجب أن يكون الواقع العنوة فى دمشق كما وقعت فى بلد علم أنه عنوة فهذا صحيح فان العنوة تتبع أسبابها ولا يمكن إثبات عنوة ولا صلح بالقياس وإن أريد أن العنوة ليس فيها حكم شرعى فليس كذلك بل لنا أن

نثبت أن للعنوة أحكاما شرعية بالقياس كالحبس فى الأراضى وغيرهما من الإجارات والشفعات وصحة القسمة والإرث وغير ذلك فقد قال مالك إن أرض العنوة يمتنع فيهاجميع ذلك وقال الشافعى يجوزجميع ذلك فهذا تعلق به أحكام شرعية أمكن التمسك فى بعضها بالقياس إذا وجد جامع يقتضيه غير أن الإمام فخر الدين أطلق القول فى ذلك والحق هذا التفصيل اه ولما فرغ المصنف من بيان القياس وإقامة الأدلة على حجيته وبيان ما يكون

القياس فيه حجة من الأحكام وما لا يكون شرع فى بيان تقسيم القياس فقال

﴿ باب أقسام القياس ﴾

قال الشيخ الامام الأوحد نور الله قبره وبرد مضجعه قد ذكرت فى الملخص فى الجدل أقسام القياس شرعا وأنا أعيد القول فى ذلك على ما يقتضيه هذا الكتاب إن شاء الله تعالى فأقول وبالله التوفيق إن القياس على ثلاثة أضرب قياس علة وقياس دلالة وقياس شبه فأما قياس العلة فهو أن يرد الفرع إلى الأصل بالبينة) أى العلة (التى علق عليها الحكم فى الشرع) وعبارة جمع الجوامع وشرحه وقياس العلة ماصرح فيه بها »كأن يقال يحرم النبيذ كالخمر للإسكار وهى أحسن من عبارة المصنف قال ابن القيم فى بحث الاستدلال على حجية القياس والأقيسة المستعملة فى الاستدلال ثلاثة قياس علة وقياس دلالة وقياس شبه وقد وردت كلها فى القرآن فأما قياس العلة فقد جاء فى كتاب الله عز وجل فى مواضع منها قوله تعالى إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون »فأخبر سبحانه وتعالى أن عيسى نظير آدم فى التكوين بجامع مايشتركان فيه من المعنى الذى تعلق به وجود سائر المخلوقات وهو مجيئها طوعا لمشيئته وتكوينه فكيف يستنكر وجود عيسى من غير أب من يقر بوجود آدم من غير أب ولا أم ووجود حواء من غير أم فآدم وعيسى نظيران يجمعهما المعنى الذى يصح تعلق الايجاد والخلق به ومنها قوله تعالى « قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين » أى قد كان من قبلكم أمم أمثالكم فانظروا إلى عواقبهم السيئة واعلموا أن سبب ذلك ما كان من تكذيبهم آيات الله ورسله وهم الأصل وأنتم الفرع والعلة الجامعة التكذيب والحكم الهلاك وتمام الكلام فى إعلام الموقعين (وقد يكون ذلك معنى يظهر وجه الحكمه فيه للمجتهد كالفساد الذى فى الخمر ومافيها من الصد عن ذكر الله عز وجل وعن الصلاة وقد يكون معنى استأثر الله عز وجل بيانه فيه بوجه الحكمة كالطعم فى تحريم الربا والكيل وهذا الضرب من القياس ينقسم قسمين

جلي وخفي فأما الجلي فهو مالا يحتمل إلا معنى واحدا وهو ماثبتت عليته بدليل قاطع) وعبر عنه الآمدى والهندى وغيرهما بالصريح (لايحتمل التأويل) بأن دل على العلية بالوضع ولا يحتمل غيرها وعرفه فى جمع الجوامع وشرحه بقوله ماقطع فيه بنفي الفارق أى بالقائه أو كان ثبوت الفارق أى تأثيره فيه احتمالا ضعيفا الأول كقياس الأمة على العبد فى تقويم حصة الشريك على شريكه المعتق الموسر وعتقها كما تقدم فى حديث الصحيحين فى إلغاء الفارق والثانى كقياس العمياء على العوراء فى المنع من التضحية الثابت بحديث السنن الأربع أربع وتجوز فى الأضاحى العوراء البين عورها الخ اه قال العلامة العطار قوله فى المنع من التضحية أى لاحتمال تأثير الفرق بينهما بأن العمياء ترشد إلى المرعى الجيد فترعى فتسمن والعوراء يوكل أمرها إلى نفسها وهى ناقصة البصر فلا ترعى حق الرعى فيكون العور مظنة الهزال قال وبهذا سقط قول العراقى وفيه نظر والذى يظهر أن هذا المثال قطعى اه زكريا انتهى (وهو) أى الجلي (أنواع بعضها أجلى من بعض فأجلاها ماصرح فيه بلفظ التعليل) فان العلة المنصوصة يجرى النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ (كقوله تعالى لئلا يكون دولة بين الأغنياء منكم) أى إنما وجب تخميس الفيء كيلا يتداوله الأغنياء فيكون مرة لهذا ومرة لذاك فلا يحصل للفقراء شيء (وكقوله صلى الله عليه وسلم إنما نهيتكم من أجل الدافة) التى دفت فكلوا وادخروا رواه مسلم وابوداود والنسائى أى لأجل التوسعة على الطائفة التى قدمت المدينة أيام التشريق والدافة القافلة السائلة (ويليه مادل عليه التنبيه من جهة الأولى (لأن الدلالة عليه بطريق المفهوم (كقوله تعالى فلا تقل لهما أف فنبه على الضرب أولى بالمنع وكنهيه عن التضحية بالعوراء فانه يدل على أن العمياء أولى بالمنع ويليه مافهم من اللفظ من غير جهة الأولى) وهو مفهوم الموافقة المساوى (كنهيه) عليه الصلاة والسلام (عن البول فى الماء الدائم) عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لايبولن أحدكم فى الماء الدائم ثم يتوضأ منه رواه البخارى ومسلم وأبوداود والترمذى

وصححه والنسائي وابن ماجه وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لايبولن أحدكم في الماء الذي لايجري ثم يغتسل منه (والأمر بإراقة السمن الذائب إذا وقعت فيه الفأرة) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الفأرة تقع في السمن قال إذا كان جامدا فألقوها وماحولها وإن كان مائعاً فلا تقربوه رواه أبوداود وذكره الترمذي معلقا (فإنه يعرف من لفظه أن الدم مثل البول) إذا وقع في الماء ينجسه لكن إذا كان قليلا بدليل حديث القلتين كما هو مذهب الشافعي ومثل البول سائر النجاسات (والشيرج) والشحم وغيرهمامثل السمن فإذا وقعت في الشيرج أو الشحم فأرة وكان جامدا تلقى الفأرة وماحولهاوإن كان مائعا فلا يجوز الانتفاع به في الطعام وحكم غير الفأرة إذاوقع في السمن أو الشيرج أو الشحم كحكم الفأرة (وكذلك كل ماستنبط من العلل وأجمع المسلمون عليها فهو جلي كإجماعهم على أن الحد للردع والزجر ونقصان حد العبد عن حد الحر لرقه فهذا الضرب من الضرب من القياس لايحتمل إلا معنى واحد وينقض به حكم الحاكم إذا خالفه كما ينقض إذا خالف النص والإجماع . (فصل وأما الخفي فهو ماكان محتملا) لغير العليةاحتمالا مرجوحا» (وهو ما ثبت بطريق محتمل) لغير العلية احتمالا مرجوحاوهوأنواع بعضها أظهر من بعض فأظهرها مادل عليه ظاهر مثل الطعم في الربا فانه علم من نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعوم في قوله لاتبيعوا الطعام بالطعام إلا مثلا بمثل) روى مسلم بن معمر بن عبدالله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال الطعم مثلا بمثل وفي رواية لاتبيعوا الطعام إلا مثلا بمثل وفي روايةإلاسواءبسواء ونصبهما على الحال ووجه الدلالة ماذكره المصنف بقوله (فانه تعلق النهي على الطعم فالظاهر أنه علة له) وذلك لأن الطعام مشتق من الطعم ومتى ترتب الحكم على اسم مشتق كان مأخذ الاشتقاق علة له وهذا دليل على أن غير الطعم ليس بعلة ولكن الحنفية قالوا إن ذلك معارض بقوله عليه الصلاة والسلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير

والتمر بالتمر والزبيب بالزبيب مثلا بمثل يداً بيد والفضل ربا وإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم رواه الأكثرون من أهل الحديث فدل على أن العلة المماثلة فى الجنس والقدر الشامل للكيل والوزن لأن هذه العلة تشمل كل الأصناف المذكورة فى الحديث فان المثلية فى الجنس أخذت من مقابلة جنس بمثله فلم يبق إلا المماثلة فى القدر وهو المراد بقوله مثلا بمثل ويدل لذلك قوله والفضل ربا وقد علق جواز بيعه كيف شاء على اختلاف الجنسين وعلم منه أن علة حرمة بيعه بجنسه متفاضلا هى الجنسية مع القدر وتمام أدلة الطرفين تطلب من الفروع (وكما روى أن بريرة أعتقت فكان زوجها عبداً فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم) قال ابن القيم فى زاد المعاد ثبت فى الصحيحين أن بريرة كاتبت أهلها وجاءت تسأل النبى صلى الله عليه وسلم فى كتابتها فقالت عائشة رضى الله عنها إن أحب أهلك أن أعدها لهم ويكون ولاؤك لى فعلت فذكرت ذلك لأهلها فأبوا إلا أن يكون الولاء لهم فقال النبى صلى الله عليه وسلم لعائشة رضى الله عنها اشتريها واشترطى لهم الولاء فانما الولاء لمن أعتق ثم خطب الناس فقال ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست فى كتاب الله من اشترط شرطاً ليس فى كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة قضاء الله أحق وشرط الله أوثق وإنما الولاء لمن أعتق ثم خيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أن تبقى على نكاحها وبين أن تفسخه فاختارت نفسها فقال لها إنه زوجك وأبو ولدك فقالت يا رسول الله تأمرنى بذلك؟ قال إنما أنا شافع قالت فلا حاجة لى فيه وقال لها إذ خيرها إن قربك فلا خيار لك وأمرها أن تعتد وتصدق عليها بلحم فأكل منه النبى صلى الله عليه وسلم وقال هو عليها صدقة ولنا هدية (فالظاهر أنه خيرها العبودية الزوج) وقد اختلفت الرواية فى زوج بريرة هل كان عبداً أو حرا قال القاسم رضى الله عنه كان زوجها عبداً ولو كان حرا لم يخيرها وقال عروة كان حرا وقال ابن عباس كان عبدا أسود يقال له مغيث عبدا لبنى فلان كأنى أنظر إليه

يطوف وراءها فى سكك المدينة وكل هذا فى الصحيح وقد روى فى الصحيح أنه كان حرا وهذ الخبر رواه عن عائشة رضى الله عنها ثلاثة الأسود وعروة والقاسم أما الأسود فلم يختلف عنه عن عائشة رضى الله عنها أنه كان حرا وأما عروة ففيه روايتان صحيحتان متعارضتان إحداهما كان حرا والثانية أنه كان عبدا وأما عبد الرحمن بن القاسم فعنه روايتان صحيحتان إحداهما أنه كان حرا والثانية الشك قال داود بن مقاتل ولم تختلف الرواية عن ابن عباس أنه كان عبدا قال الكمال بن الهمام وحاصله انه إخبار بالأمرين وكونه اتصف بالرق لا يستلزم كون ذلك حال عتقها هذا بعد احتمال أن يراد بالعبد العتيق مجازا باعتبار ما كان وهو شائع فى العرف والذى لا مرد له من الترجيح أن رواية كان حرا أنص من عبد لما قلنا وتثبت زيادة فهى أولى وأيضا فهى مثبتة وتلك نافية للعلم بأن حالته الأصلية الرق والنافى لها مخالف للأصل والمثبت هو المخرج عنها (ويليه ما عرف بالاستنباط ودل التأثير كالشدة المطربة فى الخمر فانه لما وجد التحريم بوجودها وزال بزوالها دل على أنها هى العلة وهذا الضرب من القياس محتمل لأنه محتمل أن يكون الطعام أراد به ما يطعم ولكن حرم فيه الفضل لمعنى غير الطعم) وهو الجنسية مع القدر الشامل للكيل والوزن كما قال الحنفية أو الاقتيات والادخار كما قال المالكية (وكذلك حديث بريرة يحتمل أنه أثبت الخيار لرقه) كما هو ظاهر رواية ابن عباس والرواية الأخرى لعروة (ويحتمل أن يكون لمعنى آخر ويكون ذكر الزوج تعريفاً) وبياناً لوصفه قال ابن القيم فى زاد المعاد واتفق الفقهاء على تخيير الأمة إذا أعتقت وزوجها عبد واختلفوا إذا كان حرا فقال الشافعي ومالك وأحمد رحمهم الله فى إحدى الروايتين عنه لا تخيير وقال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله فى الرواية الثانية تخير وليست روايتان مبنيتين على كون زوجها عبدا أو حرا بل على تحقيق المناط فى إثبات الخيار لها وفيه ثلاثة مآخذ للفقهاء أحدها زوال الكفاءة وهو المعبر عنه لقولهم كملت تحت ناقص والثانى أن عتقها أوجب للزوج ملك طلقة ثالثة عليها لم تكن مملوكة له بالعقد وهذا

مأخذ أصحاب أبي حنيفة وبنوا على أصلهم أن الطلاق معتبر بالنساء لا بالرجال الثالث ملكها نفسها ثم بين ضعف المأخذين ورجح الثالث وهو ملكيتها نفسها وتمام الكلام فيه أقول وقد علل الحنفية بملكها بضعها قال في الهداية وإن تزوجت بإذن مولاها ثم أعتقت فلها الخيار كان زوجها حرا أو عبدا لقوله عليه الصلاة والسلام لبريرة حين عتقت ملكت بضعك فاختاري فالتعليق بملك البضع صدر مطلقا في الفصلين والشافعي يخالفنا فيما إذا كان زوجها حرا وهو محجوج به ولأنه يزداد الملك عليها عند العتق فيملك بعد ثلاث تطليقات فتملك رفع أصل العقد دفعاً للزيادة اهـ وقال المحقق المدقق الكمال بن الهمام رحمه الله وقد جاء في بعض طرق حديث بريرة أنه صلى الله عليه وسلم قال لها ملكت نفسك فاختاري فقد تظافرت الطرق على هذه العلة وإذن فالواجب أن تكون هي المعتبرة ويكون ما ذكره من التعليل بزيادة الملك إظهار حكمة هذا العلة المنصوصة ومقتضاه ثبوت الخيار لها فيما إذا كان زوجها حرا أو عبدا وفيما إذا كانت مكاتبة عتقت باداء الكتابة بعد ما زوجها سيدها برضاها أو غيره اهـ (وكذلك التحريم في الخمر يجوز أن يكون للشدة المطربة ويجوز أن يكون لاسم الخمر فان الاسم يوجد بوجود الشدة ويزول بزوالها فهذا لا ينقض به حكم الحاكم

﴿ فصل ﴾ وأما الضرب الثاني من القياس وهو قياس الدلالة على العلة فهو أن ترد الفرع إلى الاصل بمعنى غير المعنى الذي علق عليه الحكم لأنه أي ذلك المعنى الذي رد به الفرع إلى الأصل (يدل على وجود العلة في الفرع) قال في جمع الجوامع وشرحه وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها فأثرها فحكمها الضمائر للعلة وكل من الثلاثة يدل عليها وكل من الآخرين منها دون ما قبله كما دلت عليه الفاء مثال الأول أن يقال النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشدة وهي لازمة للإسكار ومثال الثاني أن يقال القتل بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الاثم وهو أثر العلة التي هي القتل العمد العدوان ومثال الثالث أن يقال تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب

الدية عليهم فى ذلك حيث كان غير عمد وهو حكم العلة التى هى القطع منهم فى الصورة الأولى والقتل منهم فى الثانية وحاصل ذلك استدلال بأحد موجبى الجناية من القصاص والدية الفارق بينهما العمد على الآخر انتهى (وهو على أضرب منها أن يستدل بخصيصة من خصائص الحكم (فى الأصل المقيس عليه على الحكم) فى الفرع المقيس (وهذا على أضرب منها أن يستدل على منع وجوب سجدة التلاوة بجواز فعلها على الراحلة فان جوازه على الراحلة من أحكام النوافل) فسجدة التلاوة مقيسة على الصلاة النافلة فى كونها نفلا وليست بواجبة استدل على نفيها بحكم من أحكام النفل وخصيصة من خصائصه وهو جواز الفعل على الراحلة وهو يدل على اتصاف السجدة بالنفلية الذى هو علة حكمها المذكور لأن خاصة الشىء ما يوجد فيه ولا يكون فى غيره وعند الحنفية سجود التلاوة واجب لأن الأدلة القرآنية الدالة عليها قطعية ثبوتا ظنية دلالة وبها يثبت الوجوب لها لا الفرض ولا النفل ثم الاتفاق بيننا وبين الشافعية وغيرهم على أن ثبوتها على المكلفين مقيد بالتلاوة لا مطلقا فلزم كذلك وإنما أديت بالايماء إذا تلاها راكباً لأن الشروع فى التلاوة مشروع كالشروع فى التطوع راكباً من حيث إنها سبب لزوم السجدة فكما أوجب التطوع راكباً السجود بالإيماء أوجبتها التلاوة كذلك اه (ويليه ما يستدل بنظير الحكم على الحكم كقولنا فى وجوب الزكاة فى مال الصبى إنه يوجب العشر فى زرعه) وهذا هو الأصل المقيس عليه والحنفية يوافقون عليه (فوجبت الزكاة فى ماله) وهو الذهب والفضة وغيرهما من أموال الزكاة بجامع أنه حق مالى بسبب الملك فيخاطب الولى بدفعه وهذا لا يوافق عليه الحنفية (كالبالغ) ذكر هذا لمجرد التوضيح والتمثيل لا أنه مقيس عليه بدليل السباق والسياق فى قوله فيستدل إلى آخره (وكقولنا فى ظهار الذمى إنه يصح طلاقه فيصح ظهاره فيستدل بصحة الطلاق على صحة الظهار والعلة فى صحة ظهاره هى كونه عاقلا بالغاً مكلفاً والاستدلال يدل على وجود علة الأصل فى الفرع ، وهذا من باب الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر وعند الحنفية إنما وجب العشر فى أرض الصغير لأن

فى العشر معنى مؤنة الأرض أى أجرتها فليس بعبادة محضة ولذا كان للامام أخذه جبرا ويؤخذ من التركة ويجب مع الدين وفى أرض صغير ومجنون ومكاتب ومأذون ووقف وتسميته زكاة مجاز وأما عدم صحة ظهار الذمى فلقوله تعالى «الذين يظاهرون منكم» والكافر ليس منا وإلحاقه بالقياس متعذر لأن الظهار جناية عظيمة حكمها تحريم يرتفع بالكفارة وشرك الكافر يمنع من رفع أثر الجناية عنه بالكفارة مع أنه ليس من أهلها لأنها عبادة حتى اشترطت فيها النية فلم تصح من الكافر فيبقى تحريماً مؤبداً وهو غير حكمه بالنص ولأنه لا يقدر عليها على رأيكم إذ لا يقدر على ملك رقبة مؤمنة وإلغاء قيد الايمان فى حقه بخلاف النص فيكون خلاف الكفارة ولا إجماع على ذلك فيكون كالغائه فى إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وما أجيب بأنها عبادة فى حق المسلم عقوبة فى حق الكافر يقال عليه إنها تفتقر إلى النية فلزم كونها عبادة وما دفع به من أن افتقارها اليها كافتقار الكنايات اليها وليست عبادة مدفوع بأنه قياس بلا جامع لأن افتقار الكنايات اليها ليتعين بها أحد المحتملات وهو الطلاق عن غيره وافتقار الكفارة لتقع عبادة وإلا فلماذا والفرق بين الظهار والإيلاء على قول أبى حنيفة حيث أجاز إيلاء الكافر خلافا لصاحبيه أن حكم الإيلاء أمران وقوع الطلاق بتقدير البر وهذا يتحقق فى حقهم لأنهم يعتقدون حرمة الاسم الكريم ويصونونه فينعقد منهم نظراً إلى ذلك ولزوم الكفارة بتقدير الحنث فلو فرض الحنث منهم بالوطء انتفى حكم البر وتعذر التكفير اه كذا فى فتح القدير فيستدل بالعشر على ربع العشر وبالطلاق على الظهار لأنهما نظيران فيدل أحدهما على الآخر وهذا الضرب من القياس يجرى مجرى الخفى من قياس العلة فى الاحتمال أى احتمال وجود فارق يمنع من القياس فلم يقطع فى هـــذه الامثلة بانتفاء الفارق بل انتفاؤه مظنون (إلا أن يتفق ما يجمع فيه على دلالته فيصير كالجلى)

﴿ فصل ﴾ والضرب الثالث من القياس هو قياس الشبه وهو عام أريد به خاص إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس لان كل قياس لا بد فيه من

كون الفرع شبيها بالأصل بجامع بينهما ولكن أصطلح على تسمية بعض الأقيسة به وقد اختلف فى تعريفه فقال المصنف (وهو أن تحمل نوعاً على الاصل بضرب من الشبه وذلك مثل أن يتردد الفرع بين أصلين يشبه أحدهما فى ثلاثة أوصاف ويشبه الآخر فى وصفين فيها فيرد إلى أشبه الاصلين به وذلك كالعبد يشبه الحر فى أنه آدمى مخاطب مثاب معاقب ويشبه البهيمة فى أنه مملوك (متقوم) يباع ويشترى ويوهب ويوصى به وغير ذلك مما يتعلق بالمال ويصح تعلقه (فيلحق بما هو أشبه به) فألحق الشافعى رحمه الله العبد المقتول بسائر المملوكات حتى تجب على القاتل الدية دون القصاص بجامع كونه مما يباع ويشترى وهو المشابهة فى الحكم وحمله بن علية على الحر فيجب القصاص أو الدية بجامع أن كلا منهما إنسان مكلف وهو المشابهة فى الصورة وذكر الفنرى الخلاف فى العبد المقتول خطأ إذا زادت قيمته على دية الحر فالشافعى يعتبر القيمة أى قدر كانت إلحاقاله بسائر المملوكات فى الحكم كالفرس وغيره إذا تلفوا بن علية يقول لا يجب ما زاد على دية الاحرار كما قاله بالاحرار اه ولا يخفى أن ما قاله الفنرى إنما هو على طريق المثال وإلا فالخلاف كما أنه فى المقتول خطأ على الوجه الذى قاله الفنرى هو أيضا فى العبد المقتول عمداً فى أنه يجب القصاص كما يقول به ابن علية أو القيمة كما يقول الإمام الشافعى فلا فرق عند الإمام الشافعى فى وجوب القيمة بين قتله عمداً أو خطأ ومذهب أبى حنيفة ومحمد فى الخطأ وشبهه قيمته ولا يزاد على عشرة آلاف وهم الا عشرة يعنى لا يزاد على تسعة آلاف وتسعمائة وتسعين درهما ولا يقاس على البهيمة حتى تؤخذ قيمته بالغة ما بلغت فان زادت على دية الحر كما ذهب إلى ذلك أبو يوسف والشافعى رحمهما الله تعالى نظر إلى سائر المملوكات وفى القتل عمداً يقتل قاتله قصاصاً كالحر لقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس وقوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله وهو مؤمن داخل تحت الآية لكان يبقى فى حقن الدم على آدميته مثل الحر إلا أنه لا يزاد فى ديته على ما تقدم ذكره (وكالوضوء يشبه التيمم فى إيجاب النية من

حيث إنه طهارة عن حدث ويشبه إزالة النجاسة فى أنه طهارة بمائع فيلحق بما هو أشبه) بجامع كون كل منهما طهارة عن حدث ومن ذلك ما لو قيل الأخ كالأبوين فى الحرية ومثل ابن العم فى حل الحليلة والزكاة والشهادة والقصاص من الطرفين إذ يجوز لكل من الأخوين أن يتزوج حليلة أخيه وأن يدفع زكاته اليه وأن يشهد له وأن يقتص منه إذا وجد المقتضى وانتفى المانع منه كما فى ابن العم فيرجح إلحاقه بابن العم فلا يعتق بملكه إياه كما لا يعتق ابن عمه بملكه إياه لأن شبه الأخ به أكثر من شبهه بالأبوين فالحاصل أن قياس الشبه هو إلحاق فرع بأصل لكثرة إشباهه للأصل فى الأوصاف من غير أن يعتقد أن الأوصاف التى شابه الفرع بها الأصل علة حكم الأصل (فهذا قد اختلف أصحابنا فيه فمنهم من قال إن ذلك يصح وللشافعى ما يدل عليه) قال التاج السبكى فى تكملة الإبهاج ورأيت نص الشافعى رضى الله عنه فى الأم فى باب اجتهاد الحاكم وهذا بعد باب الأقضية وقبل باب التثبيت فى الحكم وغيره قال رضى الله عنه ما نصه والقياس قياسان أحدهما أن يكون فى مثل معنى الأصل فذلك الذى لا يحل لأحد خلافه ثم قياس أن يشبه الشيء بالشيء من الأصل بالشيء من الأصل غيره فيشبه هذا بهذا الأصل ويشبه غيره بالأصل غيره قال الشافعى وموضع الصواب عندنا والله أعلم أن ينظر فأيهما كان أولى بشبهه صيره إليه إن أشبه أحدهما فى خصلتين والآخر فى خصلة ألحقه بالذى هو أشبه فى خصلتين انتهى هذا لفظه بحروفه وهذا فى مجلد ثامن من الأم من أجزاء تسعة (ومنهم من قال لا يصح) قياس الشبه ولا يكون حجة وهم القاضى أبو بكر الصيرفى وابن اسحاق المروزى والمصنف أبو اسحاق الشيرازى فهؤلاء لم يعتبروه وأنكروا حجيته وكذا الحنفية فانه عندهم من الترجيحات الفاسدة قال القاضى إن الشبه ليس مناسباً وغير المناسب مردود بالإجماع وأيضاً الاشباه التى الحق الفرع بها كانت علة فى الأصل فذاك إذا كان قياس علة لا شبه وإن لم يكن فما وجه إلحاق الفرع بأشباه لم يجب لها فى الأصل ولو ساغ ذلك لساغ أن يجمع بينهما من غير وصف أصلا وإنما

لم يرجح الحنفية بالاشباه لأنها تعدد أوصاف تجعل عللا فكل شبه وصف على حدة يصلح علة فتوجب الأشباه إلى تعدد الأقيسة فالترجيح بها من باب الترجيح بكثرة الأدلة وهو غير جائز بخلاف تعدد الاصول فانه ليس الترجيح بها من باب الترجيح بكثرة الادلة لاتحاد الوصف وكل أصل يشهد بصحة الوصف فيوجب ثبوت الحكم على ذلك الوصف وقوله (وتأول) هذا الفريق القائل بعدم صحة قياس الشبه (ماقال الشافعي على أنه أراد به أنه يرجح بهقياس العلة بكثرة الشبه) قال التاج السبكى فى تكملة الابهاج الذى تحصل لى من كلام القاضى فى مختصر التقريب والارشاد لامام الحرمين أن فى قياس الشبه مذاهب أحدها بطلانه والثانى اعتباره ثم قال إن ذلك يؤثر عن الشافعى ولا يكاد يصح مع علو رتبته فى الأصول وهذا الذى قاله القاضى قاله الشيخ أبو اسحاق فى شرح اللمع وقال كلام الشافعى متأول على قياس العلة فانه ترجيح بكثرة الأشباه ويجوز ترجيح العلل بكثرة الأشباه ثم قال القاضى وأجمع القائلون بقياس الشبه على أنه لايصار إليه مع إمكان المصير إلى قياس العلة والثالث أنه لا يعمل بالشبه إلا بشرطين أحدهما ماذكرناه من عدم إمكان المصير إلى قياس العلة والثانى أن يجتذب الفرع أصلان فيلحق بأحدهما بغلبة الأشباه قال ومما اختلفوا فيه أن قال بعضهم الأشباه الحكمية أولى ثم الأشباه الراجعة إلى الصفة وذهب آخرون إلى أنه لافرق بينهما وهذان مذهبان لم يتقدم لهما حكاية لأن الذى تقدم أن الشافعى يعتبر الحكم وغيره الصورة والإمام مايظن استلزامه وهذان القولان متفقان على اعتبار الحكم والصفة وإنما الخلاف عند القائلين بهما فى أن الحكم أولى أو أنهما مستويان وبهما يحصل فى قياس الشبه سبعة مذاهب أحدها بطلانه والثانى اعتباره فى الحكم ثم الصورة والثالث اعتباره فيهما على حد سواء والرابع إعتباره فى الحكم فقط والخامس اعتباره فى الصورة فقط والسادس فيما يظن استلزامه للعلة والسابع اعتبار قياس غلبة الاشباه دون غيره (واختلف القائلون بقياس

الشبه) أنه فيماذا يعتبر (فمنهم من قال الشبه الذى يرد به الفرع إلى الأصل يجب أن يكون حكماً) قال التاج فى تكملة الإبهاج ثم القائلون بأنه حجة اختلفوا فى أنه فيماذا يعتبر فاعتبر الشافعى رضى الله عنه المشابهة فى الحكم ولهذا ألحق العبد المقتول بسائر المملوكات فى لزوم قيمته على القاتل بجامع أن كل واحد منهما يباع ويشترى ومن أمثلته أن نقول الترتيب فى الوضوء عبادة يبطلها الحدث فكان الترتيب مستحقا أصله الصلاة فالمشابهة فى الحكم الذى هو البطلان بالحدث ولا تعلق له بالترتيب وإنما مجرد شبه ومنها الأخ لايستحق النفقة على أخيه لأنه لايحرم منكوحة أحدهما على الآخر فلا يستحق النفقة كقرابة بنى العم واعتبر ابن علية المشابهة فى الصورة دون الحكم ومقتضى ذلك قتل الحر بالعبد وهذا مانقله إمام الحرمين فى البرهان عن أبى حنيفة فى إلحاقه التشهد الثانى بالأول فى عدم الوجوب حيث قال أحد الجلوسين فى الصلاة فلا يجب كالجلوس الأخير وقال الإمام المعتبر حصول المشابهة فيما يظن أنه مستلزم لعلة الحكم أو علة للحكم فمتى كان كذلك صح القياس سواء كانت المشابهة فى الصورة أو المعنى اه لكن التشهدان واجبان عند أبى حنيفة وليسا بفرض لأن الفرض ماثبت بدليل قطعى والواجب ماثبت بدليل ظنى فان أراد بقوله فلا يجب لايفترض فمسلم وإن أراد الوجوب بالمعنى المصطلح عليه عندهم فغير مسلم وكأنه جرى فى التعبير على اصطلاحهم فى عدم الفرق بين الفرض والواجب فى التسمية (ومنهم من قال يجوز أن يكون حكما ويجوز أن يكون صفة) أى هما سواء وفى تكملة الإبهاج « فروع » الأول الظهار لفظ محرم وهو كلمة زور فيدور بين القذف والطلاق وينبنى على هذا مسائل منها لو قال عينك طالق طلقت كيدك وجسمك وجميع الأجزاء ولو قال لامرأته أنت على كعين أمى فان أراد الكرامة فليس بظهار وإن أراد الظهار فظهار على المذهب وإن أطلق فعلى أيهما يحمل وجهان أرجحهما أنه يحمل على الإكرام ويتجه أن يقال إنما جرى الوجهان هنا حالة الإطلاق لتردد الظهار بين مشابهة الطلاق والقذف فقضية مشابهته للطلاق أن يحمل

الإطلاق هنا على الظهار ومقتضى مشابهته للقذف أن يحمل على الإكرام ولا يجعل صريحا فى الظهار الثانى زكاة الفطر تتردد بين المؤنة والقرابة الثالث الكفارة تتردد بين العبادة والعقوبة الرابع الحوالة تتردد بين الاستيفاء والاعتياض فاذا تناقص حكم الشائبتين ولم يمكن إخلاء الواقعة عن أحد الحكمين وظهر ترجيح إحدى الشائبتين ولم يظهر معنى مناسب فى إحدى الطرفين فينبغى أن يحكم بالأغلب الأشبه الخامس اللعان يشبه اليمين والشهادة ولفظهما فيه وهو مركب منهما فليس يمينا محضا فان يمين المدعى لا يقبل وليس بشهادة محضة فان الشاهد يشهد لغيره وهو إنما يشهد لنفسه وينبنى على ذلك لعان الذمى والرقيق فانهما ليسا من أهل الشهادة وإن صحت منهما اليمين وقال الأصحاب بصحة لعانهما لأن المعروف عندهم أن اللعان يمين مؤكد بلفظ الشهادة وقيل هو يمين فيها ثبوت الشهادة السادس الجنين يشبه بعض أعضاء الأم فى الحكم لأنه يتبعها فى البيع المطلق والهبة ونحوها ويشبه إنسانا منفردا فى الصورة لأنه مستقل بالحياة والموت فاذا قال بعتك هذه الجارية إلا حملها فعلى الأول يبطل البيع كاستثناء عضو من الأعضاء وعلى الثانى يصح لأنه مستقل بالحياة والموت كما لو قال بعتك هذه الصيعان إلا هذا الصاع والمذهب أنه إذا استثنى حملها أنه لا يصح وقيل وجهان (قال الشيخ الإمام رحمه الله والأشبه عندى قياس الشبه لا يصح لأنه ليس بعلة الحكم عند الله ولا دليل على العلة فلا يجوز تعليق الحكم عليه (قال ابن القيم وأما قياس الشبه فلم يحكه الله سبحانه وتعالى إلا عن المبطلين فمنه تعالى إخباره عن إخوة يوسف أنهم قالوا لما وجدوا الصواع فى رحل أخيهم « إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل فلم يجمعوا بين الأصل والفرع بعلة ولا دليلها وإنما ألحقوا أحدهما بالآخر من غير دليل جامع سوى مجرد الشبه الجامع بينه وبين يوسف فقالوا هذا مقيس على أخيه بينهما شبه فى وجوه عديدة وذاك قد سرق فكذلك هذا وهذا هو الجمع بالشبه الفارق والقياس بالصورة المجردة عن العلة المقتضية للتساوى وهو قياس فاسد والتساوى فى قرابة الإخوة ليس بعلة للتساوى فى السرقة لو كانت حقا ولا دليل على التساوى فيكون الجمع لنوع شبه خال عن العلة ومنه قوله تعالى

إخباراً عن الكفار أنهم قالوا مانراك إلا بشراً مثلنا « فاعتبروا مجرد صورة الآدمية وشبه المجانسة فيها واستدلوا بذلك على أن حكم أحد الشبهين حكم الآخر فكما لانكون نحن رسلا فكذلك أنتم فإذا تساويتم فى هذا الشبه فأنتم مثلنا لامزية لكم علينا وهذا من أبطل القياس فان الواقع من التخصيص والتفضيل وجعل بعض هذا النوع شريفا وبعضه دنيا وبعضه مرءوسا وبعضه رئيساً وبعضه ملكا وبعضه سوقة يبطل هذا القياس كما أشار إلى ذلك فى قوله « أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخريا ورحمة بك خير مما يجمعون) وأجابت الرسل عن هذا السؤال بقولهم إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده وأجاب الله سبحانه بقوله ألله أعلم حيث يجعل رسالته وكذلك قوله سبحانه وتعالى وقال الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفناهم فى الحياة الدنيا ماهـذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذاً لخاسرون» فاعتبر المساواة فى البشرية وما هو من خصائصها من الأكل والشرب وهذا مجرد قياس شبه وجمع صورى ونظير هذا قوله « ذلك بأنهم كانت تأتيهم رسلهم بالبينات فقالوا أبشر يهدوننا » ومن ذلك قياس المشركين الربا على البيع بمجرد الشبه الصورى ومنه قياسهم الميتة على المذكى فى إباحة الأكل بمجرد الشبه وبالجملة لم يجيء هذا القياس فى القرآن إلا مردودا مذموما انتهى واعلم أنه لايلزم من كون قياس الشبه المذكور فى القرآن مذموما أن يكون ما ذكره الأصوليون من قياس الشبه مثله فى الذم لأن قياس الشبه المذكور فى القرآن حكاية عن الكفار هو القياس الخالى عن العلة المؤثرة والوصف المقتضى وإنما هو مجرد شبه صورى خال عن العلة ودليلها والأصوليون لايقولون بمجر الشبه الصورى الخالى عن المناسبة أو استلزامها ألا ترى أن القاضى لما قال فى رد قياس الشبه إن الشبه ليس بمناسب وما ليس بمناسب مردود بالإجماع

أجاب عنه القائلون بقياس بأن ما ليس بمناسب قد يكون مستلزما للمناسب فالاستلزام لابد منه فى قياس الشبه بمجرد الشبه غير كاف فى القياس لأنه من البديهيات أنه ليس شىء من العالم إلا وهو يشبه شيئا آخر من وجه ولذا قال الإمام المعتبر المشابهة فيما يظن كونه علة الحكم أو مستلزما لها سواء كانت المشابهة فى الصورة أو المعنى فالحاصل أنهم كلهم اتفقوا على أن مجرد الشبه الخالى عن المناسبة أو استلزامها لا اعتداد به وأن حكم الشرع لايضاف إلى ما لامناسبة له أصلا والخلاف بينهم بعد ذلك إنما هو فيما يثبت به اعتبارها اه .

﴿ فصل ﴾ وأما الاستدلال ببيان العلة وذلك ضربان أحدهما أن يبين علة الحكم فى الأصل ثم يبين أن الفرع يساويه فى العلة مثل أن علة إيجاب القطع فى السرقة (الردع والزجر عن أخذ أموال الناس فهذا المعنى موجود فى سرقة الكفن فوجب أن يجب فيها القطع) لكن بعد تحقق الإسم الشرعى فيه تماما وعدم وجود نقص فيه يتحقق جميع القيود المعتبرة فى اسم السارق لأجل القطع ولم يتحقق هذا عند الحنفية فى سرقة الكفن لعدم الحرز والثانى أن يبين علة الحكم فى الأصل ثم يبين أن الفرع يساويه فى العلة ويزيد عليه مثل أن يقول إن الكفارة إنما وجبت فى القتل) الخطإ (بالقتل الحرام وهذا المعنى يوجد فى العمد ويزيد عليه بالإثم فهو بإيجاب الكفارة أولى فهذا حكمه حكم القياس فى جميع أحكامه وفرق أصحاب أبى حنيفة رحمه الله بين القياس والاستدلال فقالوا الكفارة) والحدود (لايجوز إثباتها بالقياس) اعلم أن ههنا ثلاثة أمور تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط فتنقيح المناط أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالأعم أو تكون أوصاف فى محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقى قال الجلال وحاصله أنه الاجتهاد فى الحذف أو التعيين ويمثل لذلك بحديث الصحيحين فى الموافقة فى نهار رمضان اه بحذف منها مالا دخل له فى العلية والتأثير كالأعرابية فى قضيته فانها ملغاة اتفاقا لأن أحكام الشرع لاتختص بقوم دون قوم وككون المحل

للجناية أهلا فإن الفعل الحرام المشروع سيان فى كونهما جنايتين على الصوم وهذا أيضا ملغى اتفاقا إذ لافرق بين كون الجماع فى محل هو حلال بملك النكاح أو اليمين أو هو حرام كالأجنبية فى أن كلا منهما جناية على الصوم وككون المفطر وقاعا وهذا ملغى عند الحنفية والمالكية فان من البين أن إيجاب الستر والكفارة لايكون إلا لجناية ولا جناية فى نفس الأكل والشرب والوقاع فان الكل مباح على السواء وإنما الجناية إفساد صوم الشهر المبارك عمداً وهتك حرمته فهو الموجب للكفارة وحذف كون المفطر وقاعا للحنفية والمالكية خاصة وتخريج المناط هو تعيين العلة بإبداء مناسبة أى بين المعنيين والحكم مع الإقتران بينهما والسلامة عن القوادح كالإسكار وتحقيق المناط هو عبارة عن إثبات العلة فى إحدى صورها لتحقيق أن النباش سارق أو أن هذا الشيء مقتات مثلا فيجرى فيه الربا أى وذلك بعد معرفة العلة بنص أو إجماع أواستنباط والحاصل أنه إذا نظر المجتهد فى النص بالاعتبار الأول سمى نظره تنقيح المناط وهو مقبول عند كل أهل المذاهب من أهل الحق إذا كان الوصف معتبرا من قبل الشارع بإحدى الاعتبارات الآتية إلا أن الحنفية لم يصطلحوا على هذا وإن سلموا معناه كما لم يضعوا اسم تخريج المناط للنظر فى تعريف العلة المستنبطة وغيرها من بين سائر الأوصاف وكما لم يضعوا اسم تحقيق المناط للنظر فى تعريف تحقق العلة وإعلام هذا التحقق فى جزئيات العلة مع الإتفاق فى المسمى وتحققه ويسمى التنقيح المذكور دلالة النص والفرق بين ما يسمى دلالة النص عند الحنفية ومفهوم الموافقة أو الفحوى عند الشافعية وبين القياس أن النظر فى العلة فى الأول لاعتبار دلالة اللفظ لغة على المسكوت والنظر فى العلة للثانى إنما هو لاثبات الحكم ولذلك لم يخص الأول بالمجتهد بخلاف الثانى لكن تارة يكون فهم العله فى الأول ظاهراً لايختلف فيه الناظرون فيثبت أحدهم أنه من قبيل الدلالة ومفهوم الموافقة ينفيه الآخر وهذا لايضر بما اتفق عليه الحنفية والمحققون من الشافعية من أن دلالة النص ومفهوم الموافقة غير القياس ولكن اتفق

الحنفية هنا على التمثيل بأمثال ذلك لتنقيح المناط تساهلا فانه قد يكون حذف الخصوصية متفقاً عليه كالأعرابيـة وكون المرأة زوجة للأعرابى وهذا من دلالة النص اتفاقا وهـذا القدر كاف للتمثيل اه (ويجوز إثباتها بالاستدلال وذكروا ذلك فى إيجاب الكفارة بالأكل أن الكفارة تجب بالإثم ومأثم الأكل كمأثم الجماع وبهما قالوا هو أعظم فهو بالكفار أولى) قدمنا أن الكفارة ليست بالمأثم (وهذا سهو عن معنى القياس وذلك أنهم حملوا الأكل والشرب على الجماع لتساويهما فى العلة التى تجب فيها الكفارة وهـذا حقيقة القياس) وليس هـــذا من التحقيق فى شىء بل التحقيق أن هناك فرقا بين مايسميه الحنفية دلالة النص والشافعية مفهوم الموافقة وفحوى الخطاب فإن العلة فى الأول مفهومة لغة ويفهمها المجتهد وغير المجتهد بخلاف القياس فان فهم العلة فيه خاص بالمجتهد والذى سمى دلالة النص عند الحنفية أو مفهوم الموافقة أو الفحوى عند الشافعية قياساً وإن قال الحكم إنما يستفاد بوجود العلة الموجبة للحكم لكن يفرق بين الفحوى والقياس بما ذكر فى العلة فيجعل علة الفحوى مفهومة من اللغة دون علة القياس فكان الخلاف فى التسمية فقط ومن هذا تعلم أنه لا محل لقول المصنف وهـذا سهو عن معنى القياس لأن الخلاف فى مفهوم الموافقة فى كونه قياساً (أو ليس بقياس متحقق سواء قلنا إنه لفظى أو معنوى فلا يعترض بمذهب على مذهب نعم يعترض على الحنفية لو كانوا يقولون بأنه قياس ويثبتون به الحدود والكفارات هـذا ويفهم من قول صاحب جمع الجوامع الشافعي والإمامان دلالته قياسية أن جمهور الشافعية على خلافه وبذلك صرح فى مسلم الثبوت قال فى مسلم الثبوت وشرحه الفواتح جمهور الحنفية والشافعية على أن الفحوى ليس بقياس وقيل هو قياس جلى واختاره الإمام الرازى من الشافعية قيل فائدة الخلاف أن الحدود تثبت به عند من قال إنه قياس قال صاحب الكشف سمعت بعض شيوخى الذى كان من الثقات أنه لم يختلف فى ثبوت الحدود به وانما الخلاف فى ثبوت الحدود بالقياس الخفى (ومنها الاستدلال بالتقسيم وذلك

ضربان أحدهما أن يذكر جميع أقسام الحكم فيبطل جميعها يبطل الحكم له فقولنا فى الإيلاء أنه لا يوجب الطلاق بانقضاء المدة) كما يقوله الحنفية لأنه لا يخلو إما أن يكون صريحاً أو كناية) عن الطلاق (فلا يجوز أن يكون صريحاً ولا يجوز أن يكون كناية فاذا لم يكن صريحا (أو كناية لم يجز أن يقع الطلاق به) اعلم أن الخلاف بين الحنفية والشافعية ومن وافقهم فى موضعين أحدهما أن الفيء عند الشافعى يكون قبل مضى المدة ويكون بعدها وعند مضيها يوقف إلى أن يفيء أو يطلق لقوله تعالى فان فإن فاءوا والفاء للتعقيب فاقتضى جواز الفي بعد المدة وعندنا الفيء فى المدة لا غير الثانى أنه بمضى المده تقع الفرقة بينهما طلاقا بائناً وعنده لا يكون إلا بطلاقه أو بطلاق القاضى لقوله تعالى وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم فلو كان الطلاق * يثبت بمجرد مضى المدة لم يتصور العزم عليه فان النص يشير إلى أنه مسموع والجواب عن الأول أن الفاء لتعقيب المعنى فى الزمان فى عطف المفرد كجاء زيد فعمر وتدخل الجمل لتفصيل مجمل قبلها وغيره فان كانت للأول نحو فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة ونادى نوح ربه فقال ربى إن ابنى من أهلى ونحو توضأ فغسل وجهه ويديه ورجليه ومسح رأسه فلا يفيد ذلك التعقيب الذكرى بأن ذكروا التفصيل بعد الاجماع وإن كانت لغير الأول كجاء زيد فقام عمرو وكل من التعقيبين جائز الإرادة فى الآية المعنوى بالنسبة إلى الإيلاء فان فاءوا أى بعد الإيلاء الذكرى فانه لما ذكر تعالى أن لهم من نسائهم أن تتربص أربعة أشهر من غير بينونة على عدم الوطء كان موضع تفصيل الحال فى الأمرين فقوله تعالى فإن فاءوا إلى قوله سميع عليم واقع بهذا الغرض فيوضح كون المراد فان فاءوا أى رجعوا عما استمروا عليه بالوطء فى المدة تعقيباً على الإيلاء التعقيب الذكرى أو بعدها تعقيباً على التربص فإن الله غفور لما حدث منهم من اليمين على الظلم وعقد القلب على ذلك بسبب الفيئة التى هى توبة أو غفور للحنث فى اليمين إن كان برضاها لتعرض تحصين الولد عن القيل ونحوه رحيم بشرع الكفارة كافية

للنظر فاذا قراءة ابن مسعود فإن فاءوا فيهن ترجح أحد الجائزين وهو كون الفيء فى المدة فتنزل تفسيراً للمراد بالأخرى فإن قيل حاصل المفاد بها جواز الفيء فى المدة ونحن لا ننكر ذلك وإنما الكلام فى أن له أن يفيء بعدها وتنحل يمينه إذا لم يفيء فيها بل بمجرد مضيها وقع الطلاق فلا يمكن من الفيء اثبتناه والقراءة المذكورة لا تنفيه قلنا ليس كذلك فانه تعالى جعل حكم الإيلاء على هذه القراءة أن يفيء فى المدة أو يثبت الطلاق بتطليقه أو تطليق القاضى على الخلاف هذا هو المفاد بقوله فان فاءوا فيهن فكذا وإن عزموا الطلاق فكذا على ماعرف من التأويل لأن الترديد مأخوذ فى كل قسم منه نقيض الآخر أى وإن عزموا الطلاق فلم يفيئوا فيها وهو لازم فانهم لو فاءوا فيهن لم تبق عزيمة الطلاق فلزم بالضرورة أن لافيء إلا فى المدة والجواب عن الثانى أن قوله لا يتصور العزم عليه لو وقع بمجرد انقضاء المدة ممنوع بل إذا فرض وقوعه عندها كان عزيمة الطلاق عزمه على الاستمرار على الترك حتى يتم فمعنى فان عزموا الطلاق فان استمروا على ذلك الترك حتى تنقضى المدة فان الله سميع بما يقارن هذا الترك والاستمرار من المقاولة والمجادلة وحديث النفس به كما يسمع وسوسة الشيطان عليم بما استمروا عليه من الظلم وفيه معنى الوعيد على ذلك والمولى ظالم يمنع حقها فيجازى بوقوعه بنفس الانقضاء ولا نسلم أنه بلا إيقاع بل الزوج بايلاء موقع فقد كان فى الجاهلية تنجيزا فجعله الشارع مؤجلا أو نقول جاز أن يحكم بوقوعه عند استمرار ظلمه هذه المدة من غير لفظ الطلاق وهذا لأن حقيقة الطلاق رفع القيد الثابت شرعاً بالنكاح ولفظ أنت طالق الآية التى يثبت هو عندنا شرعاً ولم يقصر الشرع بثبوته على اللفظ ألا يرى أنه حكم بثبوته عند كنايته على ما تقدم وليست الكناية لفظا فلا بعد أن يحكم به عند ظلمه بمنعه حقها هذه المدة انتهى ملتقطاً من فتح القدير

*وفى أحكام القرآن للجصاص فان قيل لما لم يكن الإيلاء بصريح الطلاق ولا كناية عنه فوجب أن لا يقع الطلاق قيل وليس اللعان بصريح الطلاق

ولا كناية عنه فيجب على قول المخالف أن لا توقع الفرقة حتى يفرق الحاكم ولا يلزم على أصلنا لأن الإيلاء يجوز أن يكون كناية عن الفرقة إذا كان قوله لا أقربك يشبه كناية الطلاق ولما كان أضعف أمراً من غيرها فلا يقع به الطلاق إلا بانضمام آخر إليه وهو مضى المدة على النحو الذى يقوله إذ وجدنا من الكنايات ما لا يقع فيه الطلاق بقول الزوج إلا بانضمام معنى آخر إليه وهو قول الزوج لا مرأته قد خيرتك وقوله أمرك بيدك فلا يقع الطلاق إلا باختيارها فكذلك لا يمتنع أن يقال فى الإيلاء إنه كناية إلا أنه أضعف حالا من سائر الكنايات فلا يقع فيه الطلاق باللفظ دون انضمام معنى آخر إليه وأيضاً اللعان مخالف للإيلاء من جهة أن حكمه لا يثبت إلا عند الحاكم والايلاء يثبت حكمه بغير ذلك فكذلك ما يتعلق به من الفرقة وبهذا المعنى فارق الفيء أيضاً لأن تأجيله متعلق بالحاكم والإيلاء يثبت حكمه من غير حكم حاكم فكذلك ما يتعلق به من حكم الفرقة انتهى (والثانى أن يبطل جميع الأقسام إلا واحدا ليصح ذلك الواحد وذلك مثل أن يقول القذف يوجب رد الشهادة لأنه ردت شهادته فلا يخلو إما أن يكون للحد أو للقذف أولهما فلا يجوز أن يكون للحد) لأنه فعل الغير وهو مظهر أيضاً فلا يصح مناطاً لرد شهادته (ولا لهما معاً) لأن المركب من السبب وغيره لا يكون سبباً (فثبت أنه إنما رد للقذف وحده) وفى كتاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجرياً عليه شهادة زور أو مجلودا فى حد المراد به القاذف إذا حد للقذف لم تقبل شهادته وهذا متفق عليه بين الأئمة قبل التوبة والقرآن نص فيه وأما بعد التوبة ففى قبول شهادته قولان مشهوران للعلماء وأحدهما لا تقبل وهو قول أبى حنيفة وأصحابه وأهل القرآن والثانى تقبل وهو قول الشافعى ومالك وأحمد (ومنها الاستدلال بالعكس) وطريق استعماله إذا كان المقصود إثبات الحكم فيجعل حكم الأصل ملزوماً لحكم الفرع وتجعل العلة المشتركة بين الأصل والفرع دليلا على الملازمة وحينئذ فيلزم من ثبوت حكم الأصل حكم الفرع لأنه يلزم من وجود الملزوم

وجود اللازم وإن كان المقصود نفى الحكم فيجعل حكم الفرع ملزوماً ونقيض حكم الأصل لازماً وتجعل العلة المشتركة دليل الملازمة أيضاً وحينئذ فيلزم من نفى اللازم نفي الملزوم مثال الأول أن يعدل عن قول القائل تجب الزكاة على الصبي قياساً على البالغ بجامع ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير إلى قولك لما وجبت الزكاة في مال البالغ للعلة المشتركة بينه وبين مال الصبي وهو ملك النصاب أودفع حاجة الفقير لزم أن تجب في مال الصبي فقد جعلنا ما كان أصلا ملزوماً لما كان فرعاً وجعلنا العلة المشتركة دليل الملازمة ومثال الثانى أن يعدل عن قول القائل لا زكاة فى الحلى قياساً على اللآلئ بجامع إباحة التزين بهما شرعا إلى قولنا لو وجبت فى الحلى لوجبت فى اللآلئ واللازم منتف لأنها لا تجب فى اللآلئ بإجماع الخصمين فالملزوم مثله ووجه الملازمة اشتراكهما فى التحلى بهما ولما كانت المقدمة المنتجة فى المثال الأول إنما هو إثبات الملزوم استعمل فيها لفظة لما لافادتها الاثبات ولما كانت المقدمة المنتجة فى المثال الثانى إنما هو نفي اللازم استعمل فيها لفظة لو لكونها دالة على امتناع الشيء لامتناع غيره ومن ذلك أن يعدل عن قول القائل دم الفصد الكثير لا ينقض الوضوء قياساً على القليل بجامع كونهما ليسا حدثا إلى ما ذكره المصنف بقوله (مثل أن يقول لو كان دم الفصد) الكثير (ينقض الوضوء وجب أن يكون قليله ينقض الوضوء) واللازم منتف بإجماع الخصمين فإن القليل من الدم لا ينقض الوضوء عند الحنفية وهو الذى لم يسل عن محل يلحقه حكم التطهير وضوءاً أو غسلا فنقض الوضوء بكثير الدم مثله يعنى أنه باطل فثبت المدعى وهو عدم النقض بخروج الدم مطلقا وقد زاد المصنف فى بيان الملازمة فقال (كما نقول فى البول والغائط والنوم وسائر الأحداث) فانه لما وجب نقض الوضوء من قليل البول والغائط وجب من كثيره والجامع الاشتراك فى كونها أحداثا مانعة من صحة الصلاة ونحوها وقد يحتج الحنفية على الشافعية بمثل هذا الدليل فى النوم لايوجب الوضوء فانه عندهم حدث بنفسه على بعض الطرق ومظنة الحدث على طريقة أخرى فتقول الحنفية على الطريقة

الأولى لما لم يجب الوضوء من قليل النوم لم يجب من كثيره وعكسه البول لما وجب الوضوء من قليله وجب من كبيره ومثاله أيضاً احتجاج الحنفية والمالكية على أن الصوم شرط فى صحة الاعتكاف بقولهم لما وجب عليه الصوم إذا نذر أن يعتكف صائماً وجب عليه الصوم إذا لم ينذر وعكسه الصلاة لما لم تجب إذا نذر الاعتكاف لم تجب إذا لم ينذر الاعتكاف فالمطلوب إثبات شرطية فى الاعتكاف والثابت فى الأصل نفى شرطيته فى الصلاة فحكم الفرع نقيض حكم الأصل ومثاله أيضا احتجاج الحنفية على عدم وجوب القصاص على القاتل بالمثقل لما لم يجب القصاص من صغير المثقل لم يجب القصاص فى كبيره وعكسه المحدد لما وجب القصاص من صغيره وجب من كبيره واختلف أصحابنا فيه فمنهم من قال إنه لايصح لأنه استدلال على الشيء بعكسه ونقيضه ومنهم من قال يصح وهو الأصح لأنه قياس مدلول على صحته بشهادة الأصول) القياس الشرعى وهو مايستدل به الأصوليون والفقهاء وهو مساواة مسكوت لمنطوق فى علة حكمه وهو مايسميه المناطقة تمثيلا وهو لايفيد اليقين عندهم كما تقدم وقياس العكس وقياس التلازم وهو القياس الاستثنائى والقياس الاقترانى خارجة عن تعريف القياس الشرعى أما خروج الاول وهو قياس العكس فلعدم تماثل الحكمين لانه نقيض حكم معلوم من آخر لافتراقهما فى العلة كما فى قولنا لو لم يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف مطلقاً لما وجب شرعا له بالنذر كالصلاة فانها لما لم تكن شرطاً مطلقاً لم تصر شرطاً بالنذر فالمطلوب إثبات شرطية الصوم فى الاعتكاف والثابت فى الأصل نفى شرطية الصلاة فحكم الفرع نقيض حكم الأصل وأيضاً افترقا فى العلة إذ هى فى الصلاة أن الصلاة ليست شرطاً للاعتكاف بالنذر وهى لا توجد فى الصوم لأنه مشروط بالنذر فلا يسمى قياساً شرعيا وأما خروج الأخيرين فلأن الأقيسة المنطقية ليست أدلة عند الأصوليين لأنها ليست لإثبات الأحكام بل المقصود منها بيان التلازم العقلى بين النتيجة والمقدمات وهو لااجتهاد فيه وأيضا هو بعد توفر شروطه التى بينوها قطعى والقياس

الشرعى ظنى ولو كان قياساً جلياً لاحتمال أن تكون خصوصية الأصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً كما بيناه فكل من هذه الأقيسة ليست أقيسة شرعية وقد جعل صاحب جمع الجوامع وشرحه هذا من قسم الاستدلال فقال الكتاب الخامس فى الاستدلال وهو دليل ليس بنص من كتاب أو سنة ولا إجمال ولا قياس فيدخل فيه القياس الاقترانى والاستثنائى وقياس العكس إلى آخر ماذكره (باب الكلام فى بيان مايشتمل عليه القياس على التفصيل) (وجملته أن القياس يشتمل على أربعة أشياء على الأصل والفرع والعلة والحكم (فان قيل أهملتم خامسا وهو حكم الفرد قلنا أجاب الآمدى بأن حكم الفرد ثمرة القياس فلو كان من أركانه لتوقف القياس عليه وهو دور وفيه نظر فان ثمرة القياس هو العلم بالحكم لانفس الحكم فالأولى أن يجاب بأن حكم الفرد فى الحقيقة هو حكم الأصل وإن كان غيره باعتبار المحل اهـ (فأما الفرع فهو ماثبت حكمه بغيره) وهو المحل المشبه بالأصل كالنبيذ المشبه بالخمر وهو قول الفقهاء وهو الأصح وقيل الفرد حكم المحل وهو فى المثال تحريم النبيذ وهو قول المتكلمين (وقد بينا ذلك فى باب إثبات القياس وما جعل القياس حجة فيه والكلام هنا فى بيان الأصل والعلة والحكم وفى كل واحد من ذلك باب مفرد) وللفرد شروط منها أن يساوى فى العلة علة الأصل فيما يقصد من نوع أو جنس بأن توجد حقيقة العلة بتمامها فى الفرع بحيث لايكون إلا فى العدد والشخص حتى لو كانت العلة ذات أجزاء يشترط حتمال أجزائها ليتعدى الحكم إلى الفرع فلا تجب فى قوة ولا ضعف ولا فى قطع أو ظن وأن لايقوم الدليل القاطع أو خبر الواحد على خلاف حكم الفرع فان قام قدم على القياس وأن لايكون حكمه منصوصاً عليه بموافق للقياس من كتاب أو سنة أو إحتمال للاستغناء عن القياس بالنص الموافق له خلافا لمن جوز إقامة دليلين فأكثر على مدلول واحد وأن لايكون ظهور حكمه للمكلفين متقدما على ظهور حكم الأصل لهم كقياس الوضوء على التيمم فى وجوب النية فان الوضوء تعبد به قبل الهجرة

والتيمم إنما تعبد به بعدها انتهى من الترياق النافع (باب بيان الأصل وما يجوز أن يكون أصل ومالا يجوز) إعلم أن الأصل تستعمله الفقهاء في أمرين أحدهما في أصول الأدلة وهى الكتاب والسنة والاجماع ويقولون هى الأصل وما سوى ذلك من القياس ودليل الخطاب وفحوى الخطاب معقول النص وقد بينت هذا في الملخص في الجدل ويستعملونه في الشيء الذي يقاس عليه فالخمر أصل النبيذ والبر أصل للأرز (وحده ماعرف حكمه بلفظ يتناوله) هذا التعريف بناء على أن الأصل محل الحكم واعلم أن للأصل في القياس ثلاثة إطلاقات الأول محل الحكم أى المشبه به أى المقيس عليه وهو ما ذكره المصنف الثانى دليل الحكم الثالث حكم المحل المذكور وأما الفرع فله إطلاقان الأول المحل المشبه الثانى حكم المحل المشبه ولا يتأتى فيه قول بأنه دليل الحكم كيف ودليله القياس قال العلامة الشربيني إعلم أن من قال الفرع هو المحل قال إن الأصل هو المحل وذلك القائل هو الفقهاء ومن قال إن الفرع هو الحكم قال إن الأصل هو دليل الحكم وذلك القائل هو المتكلمون كذا في شرح الصنوى للمنهاج ثم قال الإمام في المحصول الأصل في الحقيقة هو حكم الأصل لأن الأصل مايتفرع عليه غيره والحكم المطلوب إثباته في الفرع غير متفرع على محل الحكم ولو لم يوجد فيه ذلك الحكم لم يمكن تفرع الحكم في الفرع عليه ولو وجدنا ذلك الحكم في صورة أخرى غير ما فرضناه أصلا ولم يوجد في ذلك الأصل أمكن تفرع الحكم في الفرع عليه ولا على الدليل أيضا لأنا لو علمنا حكم الأصل بالضرورة أمكننا أن نفرع حكم الفرع عليه وإن لم نعرف النص الدال عليه ثم قال إن لقول الفقهاء والمتكلمين وجها لأنه لما ثبت أن الحكم في محل الوفاق أصل وكان كل من المحل ودليل الحكم أصلا له لاحتياجه إلى أحدهما في الخارج وإلى الآخر في الذهن كان كل منهما أصلا للأصل اه قال العضد قال بعض العلماء وهو الصحيح الجامع أصل للحكم في الفرع والحكم فرع له إذ يعلم ثبوته بثبوته وفي الأصل بالعكس فإن الحكم أصل للجامع والجامع فرع له إذ

يستنبط منه بعد العلم بثبوته وأما فى الفرع فالحكم هو المبنى والمحل يسمى به مجازاً اه قال السعد على قوله وهو الصحيح لأن فى ذلك حقيقة الابتناء وفيما عداه لابد من تجوز وملاحظة واسطة يظهر بالتأمل وعلى قوله إذ يستنبط أى الجامع منه أى من الحكم فى الأصل يعنى بالنظر إلى الأعم الأغلب والا فقد تكون العلة منصوصة وبعض العلماء هو الامام فى المحصول انتهى من تقريرات العلامة الشربينى ثم ذكر المصنف تعريفين آخرين للأصل فقال (أو ما عرف حكمه بنفسه وقال بعض أصحابنا ماعرف به حكم غيره وهذا لا يصح لأن الاثمان أصل فى الربا وإن لم يعرف بها حكم غيرها)

﴿ فصل ﴾ إعلم أن الاصل قد يعرف بالنص) والمراد به مجرد لفظ الكتاب والسنة لانه سيذكر الاجماع وقد جمع الشيخ ابن دقيق العيد رضى الله عنه الاصطلاحات فى النص فقال هى ثلاث أحدها أن لا يحتمل اللفظ إلا معنى واحدا الثانى اصطلاح الفقهاء وهو الذى دلالته قوية الظهور الثالث اصطلاح الجدليين فان كثيراً من متأخريهم يريدون بالنص مجرد لفظ الكتاب والسنة (وقد يعرف بالاجماع فما عرف بالنص فضربان ضرب يعقل معناه وضرب لا يعقل معناه فما لا يعقل معناه كعدد الصلوات والصيام وما أشبههما كمقادير الزكوات والانصباء (لا يجوز القياس عليه لأن القياس) للتعدية وهو (لا يجوز إلا بمعنى يقتضى الحكم) فى الفرع المقيس عليه (فاذا لم يفعل ذلك لم يصح القياس وأما ما يعقل معناه فضربان ضرب يوجد معناه فى غيره وضرب لا يوجد معناه فى غيره فما لا يوجد معناه فى غيره لا يجوز قياس غيره عليه وما يوجد معناه جاز القياس عليه) اذا وجدت فيه الشرائط الاخرى المعتبرة فيه عند الجمهور من شرائط حكم الأصل والفرع والعلة ومن شرط حكم الأصل ثبوته بغير القياس قيل والإجماع إذ لو ثبت بالقياس كان القياس الثانى عند اتحاد العلة لغوا للاستغناء عنه بقياس الفرع فيه على الأصل فى الأول وعند اختلافها غير منعقد لعدم اشتراك الأصل والفرع فيه فى علة الحكم مثال الأول قياس الغسل على الصلاة فى اشتراط النية بجامع العبادة ثم قياس الوضوء على الغسل

فيما ذكر وهو لغو للاستغناء عنه بقياس الوضوء على الصلاة ومثال الثانى
قياس الرتق وهو انسداد محل الجماع على جب الذكر فى فسخ النكاح بجامع
فوات الاستمتاع ثم قياس الجذام على الرتق فيما ذكر وهو غير منعقد لأن
فوات الاستمتاع غير موجود فيه وكونه غير متعبد فيه بالقطع كما ذكره الغزالى
لأن ما تعبد فيه بالقطع إنما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع أى اليقين
كالعقائد والقياس لا يفيد اليقين واعترض بأنه يفيد اذا علم حكم الأصل
وما هو العلة ووجودها فى الفرع وكونه شرعيا إن استلحق حكماً شرعياً بأن
كان المطلوب إثباته ذلك فان لم يستلحقه بأن كان المطلوب إثباته غير ذلك
بناء على جواز القياس فى العقليات واللغويات فلا يشترط أن يكون حكم
الاصل شرعيا بمعنى أن يكون غير شرعى ولا بد فأن غير الشرعى لا يستلحقه
إلا غير شرعى وكونه غير فرع اذا لم يظهر للوسط فائدة فان ظهرت جاز
كونه فرعا وقيل يشترط كونه غير فرع مطلقا وأن لا يعدل به عن سنن القياس
فما عدل عن سننه أى خرج عن منهاجه لا لمعنى لا يقاس على محله لتعذر التقدير
كشهادة خزيمة وأن لا يكون دليل حكمه أى الاصل شاملا لحكم الفرع
للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل على أنه ليس جعل بعض الصور
المشمولة أصلا لبعض بأولى من العكس مثاله لو استدل على ربوية البر بحديث
مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل ثم قيس عليه الذرة بجامع الطعم فإن الطعام يتناول
الذرة كالبر سواء وكون الحكم فى الاصل متفقا عليه والا فيحتاج عند منعه
إلى إثباته فينتقل إلى مسئلة أخرى وينتشر الكلام ويفوت المقصود قيل بين
الامة حتى لا يتنافى المنع بوجه والاصح بين الخصمين فقط انتهى من جمع
الجوامع وشرحه سواء كان ما ورد به النص مجمعا على تعليله أو مختلفا فيه مخالفا
لقياس الأصول أو موافقا له) فلا يشترط فى الوصف الذى جعل علة فى
الأصل المقيس عليه الاتفاق على وجوده فيه على الصحيح بل يكفى قيام
الدليل عليه سواء كان ذلك الدليل قطعيا أو ظنيا لحصول المقصود وقياسا على
سائر المقدمات ووجه ذلك أن المستدل إذا بين بالدليل عليه ما ادعى واثبت

وجوده بدليل فقد تم ذلك على الخصم لأن ماثبت بالدليل يجب الاعتراف به ولا مرد له والحاصل أنه ذهب جماعة من الشافعية والحنفية إلى جواز القياس مطلقا سواء نص الشارع على علة حكمه أو أجمع عليها أو لم يكن شيء من ذلك ولكن كانت مستنبطة بمسلك من مسالكها الآتية وهذا هو الصحيح من المذاهب لما صرح به الأصوليون كما فى مسلم الثبوت وجمع الجوامع والتحرير وغيرها من أنه لا يشترط فى القياس قطعية الأصل على المذهب المختار بل يكفى الظن فى العمليات كلها فكذا فى الأصل خلاف للبعض زعما منهم بأن الأصل لو كان مظنونا يضعف الظن بكثرة المقدمات المظنونة حتى يضمحل الظن فى الفرع قلنا كون الظن يضعف بكثرة المقدمات المظنونة التى يتوقف عليها القياس لا يستلزم الاضمحلال بالكلية حتى لا يبقى فى الفرع بل لا يجوز الاضمحلال فان اللازم واجب الثبوت عند ثبوت الملزوم والظن بالمطلوب لازم الظن بالمقدمات فلا ينفك عنه ويستوى فى ذلك ماخالف الأصول ومالم يخالف بعد أن يكون حكم الأصل معقول المعنى لا كأعداد الركعات ومقادير الزكوات وأن لا يكون مختصا بالمنصوص بدليل دل عليه فإنه إذا كان مختصا به بطل الإلحاق به قطعا كإطعام الأعرابى كفارته لأهله حينما جامع فى نهار رمضان عمداً على ما رواه مسلم وغيره ومنه رخص المسافر فان العلة المرخصة فى المشقة الخاصة فلم تعتبر فى غيره وإن كانت فوقه فى المشقة كالأعمال الشاقة إلى غير ذلك من الأمثال المتفق عليها والمختلف فيها بين الحنفية والشافعية وتكون جميع شروط الأصل والفرع والعلة والإلحاق مستوفاة على حسب ماقاله الجمهور وعلى ذلك فما خالف الأصول والقواعد كالعرايا على القول بأنها بيع الرطب بمثله خرصا من التمر أو بيع العنب بمثله خرصا زبيبا مخالفة للقول بأن علة الربا هى القوت والادخار كما يقول مالك وللقول بأن علة الربا هى الطعم مطلقا كما يقول الشافعى للقول بأن علة الربا هى الكيل والوزن مع اتحاد الجنس كما يقول ابو حنيفة وأصحابه أو المال كما يقول غير هؤلاء إن وجدت فيه شرائط

القياس بأن كان حكمه معللا بعلة ثابتة بطريقها متعدية إلى غيره جاز القياس وإلا فلا اه (وقال بعض الناس لا يجوز القياس إلا على أصل مجمع على تعليله) فلا يكون من الأمور التي لا تعلل بالاتفاق ولا من الأحكام التي اختلف في تعليلها كالتطهير بالماء ثم إذا أجمعوا على التعليل فلا فرق بين أن يتفقوا على تعيين العلة أو يختلفوا فالأول كإجماعهم على تعليل الولاية بالصغر والثاني كإجماعهم على تعليل الربا في الأصناف الأربعة وإن اختلفوا في تعيين العلة وقال (الكرخي وغيره من أصحاب أبي حنيفة لا يجوز القياس على أصل مخالف للقياس إلا أن يثبت تعليله) أي تعليل ذلك الأصل المقيس عليه (بنص) لأن النص على العلة تنصيص بوجوب القياس لأن كل فرد وجدت فيه تلك العلة يصير كالمنصوص ويصير مرفوعا حكما كأن يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم يأمرنا بأن نقيس عليه كل ما شاركه في العلة (وإجماع) حصل على جواز القياس لأن الاجماع بمنزلة النص ولأن القياس على الأصل المعدول به عن القياس لا ينفك عن قياس يعارضه يكون ساقطا لأن من شرطه انفكاكه عن المعارض فان معارضة الدليل توجب التوقف (أو هناك أصل آخر) غير الأصل الذي يراد قياسه عليه (يوافقه) في حكمه فيتقوى به فيترجح به على القياس الآخر كالتحالف عند اختلاف المتبايعين في قدر الثمن إذا لم يكن لأحدهما بينة فانه وإن كان مخالفاً لقياس الأصول لأن قياس الأصول يقتضي أن القول قول المنكر إذ الأصل عدم تنقل ذمته بما يدعيه التابع من القدر الزائد لكن ثم أصل آخر يوافقه وهو أن المشتري ملك المبيع عليه فالقول قول من ملك أصله الشفيع من المشتري إذا اختلفا في قدر ثمن الشقص فان القول قول المشتري لأن الشفيع يملك عليه الشقص وكذا قسنا في التحالف على الاختلاف في ثمن المبيع ما عدا المبيعات من عقود المعارضات كالسلم والاجارة والمساقاة والقراض والجعالة والصلح عن الدم والخلع والصداق والكتابة (ويسمون ذلك القياس على موضع الاستحسان) وسيأتي الكلام على الاستحسان على أتم وجه إن شاء الله تعالى وهذه المسألة قد بينا فيها مذهب الجمهور (فالدليل على على جواز القياس على الأصل وإن لم يكن مجمعاً على تعليله هو أنه لا يخلو)

القائل باشتراط الاجماع على التعليل فى القياس عليه (إما أن يعتبر اجماع الأمة كلها فهذا يوجب إبطال القياس لأن نفاة القياس من الأئمة وأكثرهم على أن الأصول غير معللة أو يعتبر اجماع مثبتى القياس فذلك لا معنى له لأن اجماعهم ليس بحجة على الانفراد فكان القياس على ما أجمعوا عليه كالقياس على ما اختلفوا عليه وأما الدليل على الكرخى ومن قال بقوله هو أن ما ورد به النص مخالفاً للقياس أصل ثابت كما أن ما ورد به النص موافقاً للقياس أصل ثابت فاذا جاز القياس على ما كان موافقاً جاز على ما كان مخالفاً) إذا وجدت فيه شرائط القياس المعتبرة عند الجمهور وكانت العلة مستنبطة بمسلك من المسالك الصحيحة المعتبرة

﴿ فصل ﴾ وأما ما عرف من الأصل (بالاجماع) فحكمه حكم ما ثبت بالنص فى جواز القياس عليه على التفصيل الذى قدمته فى النص) أى فيما ثبت بالنص والتفصيل هو أن مالا يعقل معناه لا يقاس عليه وما يعقل معناه ووجد فى غيره يقاس عليه إلى آخر ما قدمه (ومن أصحابنا من قال لا يجوز القياس عليه مالم يعرف النص الذى أجمعوا لأجله وهذا غير صحيح لأن الاجماع أصل فى إثبات الأحكام كالنص فاذا جاز القياس على ما ثبت بالنص جاز على ما ثبت بالاجماع) واحتمال كون الاجماع منعقدا عن قياس فيكون مانعاً مدفوع بأن الأصل عدم المانع والشك فى المانع وقدمنا أن من شروط الحكم الأصل ثبوته بغير قياس

﴿ فصل ﴾ وأما ما ثبت بالقياس عليه أى على نص من كتاب أو سنة أو إجماع فهل يجوز أن يجعل أصلا ويقاس عليه بالعلة قيس هو بها على غير أولا قال المصنف (فلا خلاف أنه يجوز أن يستنبط منه المعنى الذى ثبت به ويقاس عليه غيره) العلة إما أن تتحد أو تختلف فإن اتحدت يكون القياس الثانى لغوا فى إثبات حكم المقيس لكنه قياس صحيح باتفاق الجميع لكن فيه تطويل المسافة فينبغى أن يقاس على أصل واحد أولا وإنما النزاع مع اختلاف العلة وبناء على ذلك يكون قولهم ومن شرط حكم الأصل

ثبوته بغير القياس تساهلا فى التعبير بل حق التعبير أن يقال وكون الأصل فرعاً مع اتحاد العلة لا يحتاج إليه فى الإثبات وفى بلوغ السول كون القياس قد يستغنى عنه بالنص فذلك موضوع ووجوه ثلاثة مشهورة تعرض لها الأصوليون فى باب القياس أولها أن يكون دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع كما لو استدلوا على ربوية البر وأنه لا يجوز التفاضل بحديث مسلم رضى الله عنه الطعام بالطعام مثلا بمثل ثم يقاس عليه الذرة مثلا بجامع الطعم فإن الطعام يتناول الذرة كالبر سواء فهذه يمنع القياس فيها بلا خلاف عند جميع الأصوليين إذ شرط صحة القياس عندهم أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع واستدلوا عليه بأنه لو كان شاملا له لكان إثباته بالقياس دون دليل الأصل تحكما وتطويلا بلا طائل إذ ليس جعل بعض الصور المشمولة أصلا لبعضها بأولى من العكس لأن كلا منها مقصود بالدلالة فاذا كان دليل الأصل متناولا لحكم الفرع كان مقصودا أيضاً وحينئذ لاوجه لجعل أحدهما أصلا والآخر فرعاً فالقياس حينئذ غير صحيح فضلا عن الاستغناء عنه والتطويل بلا طائل والثانى أن يتناول دليل العلة بعمومه أحكام فروع كثيرة أو بخصوصه حكم فرع واحد مثاله فى العموم حديث مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل فانه دال على علية الطعم لترتيب الحكم على الوصف ومتناول بعمومه لأحكام فروع كثيرة لأن محل الحكم وهو الطعام فى المثلين عام لكل فرد من أفراد ما يطلق عليه اسم الطعام كالتفاح وغيره مما يشارك البر فى الطعم وحينئذ لا حاجة فى إثبات ربوية التفاح مثلا إلى قياسه على البر بجامع الطعم للاستغناء عنه بعموم الحديث وليس فى هذا الوجه تحكم لأن الدلالة على حكم الفرع ليست مقصودة وإنما المقصود بالإفادة إثبات عليه حكم الأصل وكون دليل العلة دليل حكم الأصل ليس مقصودا بالإثبات فإذا فرض دلالته على حكم الفرع فلا يوجب القياس تحكما كالوجه الأول فلذلك وقع خلاف فى هذه الصورة فمنهم من منع ومنهم من أجازه وفى شرح الجلال المحلى بعد بيان الوجه الأول ما نصه وسيأتى

من شروط العلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار فمقابله المبنى على جواز دليلين على مدلول واحد لا يأتى هنا كما يفهم من العلاوة السابقة فى التوجيه اﻫ أى من لزوم التحكم فى المسألة الأولى دون الثانية فهذا هو الفارق بين الأولى حيث وقع الاتفاق فيها على المنع وبين الثانية حيث وقع الاختلاف فيها لأن دليل العلة وإن كان شاملا لحكم الفرع لكن ليس الاستدلال به على كون أحدهما أصلا والثالث أن يكون الفرع منصوصاً عليه بنص غير شامل لحكم الأصل موافق للقياس فيمنع للاستغناء حينئذ بالنص عن القياس الذى لا يعمل به إلا عند فقد النص للضرورة وقيل لا يمنع بناء على جواز دليلين على مدلول واحد فيجوز عند هذا المخالف أن يكون حكم الفرع منصوصاً عليه بخصوصه وحينئذ لا يكون الغرض من القياس معرفة حكم الفرع فإنه ثابت بالنص بل الغرض منه تأكيد الظن وتقوية الأدلة ومعرفة العلة حيث ثبت به كون حكم الفرع معللا فيثبت له أحكام المعللات والمفيد فى الحقيقة للعلية أحد مسالكها ولكن لما كان القياس سبباً باعثاً عليه نسبت الإفادة إليه والمختار أنه لا يعول على القياس مع وجود النص مطلقاً لأن مظهر القياس ومساقه لا يكون لمثل هذه الفوائد وإنما هو لإظهار حكم الفرع الكمين فى دلالة النص المعلل بخلاف تعدد أدلة النصوص فانها قد تكون لمثل هذه الأغراض والفقهاء يتسامحون فى ذلك حيث يقولون فى إثبات المسائل الفقهية وهذا ثابت بالكتاب والسنة والاجماع والقياس أو ثابت بالنص والقياس أو الاجماع والقياس انتهى كذا فى بلوغ السول (وهل يجوز أن يستنبط منه) أى من المقيس الأول على الأصل (معنى غير المعنى الذى قيس به على غيره ويقاس عليه غيره مثل أن يقاس الأرز على البر بعلة أنه مطعوم ثم يستنبط من الأرز أنه نبت لا ينقطع عنه الماء ثم يقاس النيلوفر فيه وجهان من أصحابنا من قال يجوز وهو قول الحنابلة وأبى عبد الله البصرى واستدلوا على ذلك بأنه لا تجب المساواة فى الدليل بين الأصل والفرع فإن الحكم فى الأصل بنص أو اجماع وفى الفرع يثبت بالقياس فكذا لا تجب المساواة فى العلة فيجوز أن

يثبت الحكم فى الأصل لعلة وفى الفرع لأخرى ولا يخفى ضعف هذا الدليل لأن بين الصورتين بونا بعيدا فان القياس هو المساواة فى الحكم بسبب التساوى فى العلة فاذا انعدمت المساواة فيها فقدنا نعدم القياس وأما الدليل فهو أمارة دالة على الحكم فيجوز نصب أمارتين مختلفتين فى الأصل والفرع بل نقول التحقيق أن الحكم فى الأصل والفرع ثابت بنص الأصل أو إجماعيته وإنما القياس يظهر تضمنه حكم الفرع واندماجه فيه بواسطة وجود علة حكم الأصل فى الفرع فثبتت المساواة فى الدليل أيضا وما قلناه فى اختلاف العلة يقال أيضا فى اختلاف وصف الحكم المستدل عليه هل له وجود فى الأصل أولا كما لا قياس عند عدم المساواة فى العلة لا قياس عند عدمها فى الحكم اه (ومن أصحابنا من قال لايجوز وهو قول أبى الحسن الكرخى) وهو قول الجمهور واستدل بأنه إذا ثبت الحكم فى الأصل الذى هو فرع لعلة أخرى غير العلة التى يقاس بها فلا مساواة بين الفرع وأصله فى العلة ولا يمكن قياس بدون مساواة الفرع مع أصله فيها (وقد نصرت فى التبصرة جواز ذلك والذى يصح عندى الآن أنه لايجوز لأنه إثبات حكم الفرع بغير علة الأصل وذلك أن علة الأصل هى الطعم فمتى قسنا النيلوفر عليه بما ذكرنا رددنا الفرع إلى الأصل بغير علة الأصل وهذا لايجوز .

فصل وأما ما لم يثبت فى الأصول أحد هذه الطرق) وهى النص والاجماع والقياس على قول (أو كان قد ثبت) بأحد هذه الطرق ثم نسخ فلا يجوز القياس عليه) بالاتفاق (لأن الفرع إنما يثبت بأصل ثابت فاذا كان الأصل غير ثابت لم يجز إثبات الفرع من جهته .

(باب القول فى بيان العلة وما يجوز أن يعلل به وما لايجوز) العلة فى اللغة اسم لما يتغير الشيء بحصوله أخذا من العلة التى هى المرض لأن تأثيرها فى الحكم كتأثير العلة فى ذات المريض يقال اعتل فلان إذا حال عن الصحة إلى السقم وقيل إنها مأخوذة من العلل بعد النهل وهو معاودة الشرب بعد مرة أخرى لأن المجتهد فى استخراجها يعاود النظر مرة بعد أخرى وقد اختلف فى تفسيرها اصطلاحا فقال الغزالى هى الوصف المؤثر فى الأحكام بجعل الشارع لا لذاته

وقال الآمدى وابن الحاجب هى الباعث على الحكم أى المشتمل على حكمة صالحة لأن تكون مقصودة الشارع من شرع الحكم وقال الإمام أنها المعرف للحكم وقالت المعتزلة هى المؤثر لذاته فى الحكم وهو مبنى على التحسين والتقبيح وقال فى جمع الجوامع قال أهل الحق هى المعرف وحكى الأقوال الأربعة وقال ونحن معاشر الشافعية إنما نفسر العلة بالمعرف ولا نفسرها بالباعث ونشدد النكير على من فسرها بذلك لأن الرب لايبعثه شيء على شيء ومن عبر من الفقهاء عنها بالباعث أراد أنها باعثة للمكلف على الامتثال نبه عليه أبى رحمه الله تعالى اه وقصد صاحب جمع الجوامع بذلك الرد على قول الآمدى إن كون العلة هى الباعث هو مراد الشافعية من قولهم حكم الأصل ثابت بها أى أنها باعث عليه وأن مراد الحنفية أى فى قولهم حكم الأصل ثابت بالنص أن النص معرف وأن كلا لا يخالف الآخر فى مراده وتبعه ابن الحاجب فى ذلك قال العطار وما قاله صاحب جمع الجوامع مخترع لوالده لامعنى له لأن البعث للحاكم على شرع الحكم أى إظهار تعلقه فى أفعال المكلفين لا للمكلف وقد أشار إلى ذلك الشارح بقوله الباعث عليه أى على الحكم قاله الكورانى وقال صاحب التوضيح كل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى أنه جرت العادة الإلهية بخلق الأثر عقب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقب مماسة النار لا أنها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بأنه حكم بأنه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند أهل السنة والجماعة اه وذلك لإجماع العقلاء على أن ماعدا الواجب جل شأنه لايصلح أن يكون مصدرا الآثار للبرهان القطعى الدال على ذلك فتوقف التأثير فى المعلولات على العلل شرعية أو عقلية لنقص فى المعلولات لا لعجز الواجب جل شأنه فمنه تعليل الأحكام بمصالح العباد وترجع اليهم فلا يلزم على القول بأنها مؤثرة أن هناك تأثيرا لغير الله تعالى ولايلزم على القول بانها باعثة على الحكم استكماله تعالى بها وأنها تحمله على الفعل بل إن رعاية المصالح

والمنافع وفعله وحكمه تعالى على حسبها إنما هو مقتضى كماله تعالى لانه لما كان حكيما كان لأحكامه وأفعاله غايات وحكم ترتب عليها ولما كان جواد محضا اقتضى جوده أن يراعى مصالح مخلوقاته فلا جرم كانت أحكامه وأفعاله على ما هو مقتضى المصالح فالأحكام المتعلقة باقتضاء المصالح إنما هى فرع حكمته وجوده ورحمته ولوازم ذلك انتهى وقد عرفها المصنف بقوله (واعلم أن العلة فى الشرع هى المعنى الذى يقتضى الحكم أى يطلبه ويجلبه ويعبر عنهما بالوصف الجامع بين الأصل والفرع (وأما المعلول ففيه وجهان من أصحابنا من قال هو العين التى تحلها العلة كالخمر والبر ومنهم من قال هو الحكم) على حسب اختلافهم فى الأصل ما هو كما تقدم (وأما المعلل فهو الأصل) وقد تقدم عن المصنف أن الأصل إما المحل أو الحكم وعن جمع الجوامع أن الأصل إما المحل أو الحكم أو دليله (وأما المعلل له فهو الحكم) كان ينبغى أن يقول وأما المعلل والمعلل له فهو الأصل وهو إما المحل أو الحكم (وأما المعلل بكسر اللام الأولى بهم الناصب للعلة (وأما المعتل بكسر اللام الأولى عند فك الإدغام (فهو المستدل بالعلة) .

﴿ فصل ﴾ واعلم أن العلل الشرعية أمارة على الحكم ودلالة عليه) ومعرفة له لا تأثير لها أصلا لأن المؤثر فى الأشياء كلها هو الله تعالى وفى نهاية السؤال فان قيل العلة المستنبطة إنما عرفت بالحكم لأن معرفة كونها علة للحكم متوقف على معرفة الحكم بالضرورة فلو عرف الحكم بها لكان العلم بالحكم متوقفا عليها وهو دور واحترزنا فى السؤال بالمستنبطة عن المنصوص فإن معرفتها غير متوقفة على الحكم لكونها ثابتة وأجاب المصنف يعنى البيضاوى بأن تعريف الحكم بالعلة إنما هو بالنسبة إلى الأصل وتعريف العلة للحكم بالنسبة إلى الفرع فلا دور لاختلاف الجهة وهذا الجواب يلزم منه زيادة قيد فى التعريف فيقال إن العلة هى المعرف لحكم الفرع أى الذى شأنه إذا وجد فيه كان معرفا لحكمه اه وقال السعد ليس معنى كونه معرفا أن لا يثبت إلا به كيف وهو حكم شرعى لابد له من دليل شرعى أو إجماع بل معناه أن الحكم

يثبت بدليله ويكون الوصف أماره يعرف بها أن الحكم الثابت حاصل فى هذه المادة مثلا إذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بأنه مانع اختمر وقذف بالزبد كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة فى كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من أفراد الخمر وبذلك اندفع ما يقال إن كانت العلة منصوصا عليها كأن يقال الحرمة فى الخمر معللة بالإسكار فالمعرف للحكم هو النص لا العلة وإن كانت مستنبطة لزم الدور لأنها لاتعرف إلا بثبوت الحكم بها اه ووجه الدفع أن معنى كونها معرفة أنها أمارة على عموم حكم النص لكل ما وجدت فيه فالحكم فى الأصل والفرع واحد لأن خصوصية المحل ملغاة فى كل من العلة والحكم اه (ومن أصحابنا من قال) العلل الشرعية (موجبة للحكم بعد ماجعلت علة) فيهما موجبة بالجعل أى بجعل الله تعالى إياها موجبة ومؤثرة لا كما يقول المعتزلة إنها موجبة بالذات والقول بالتأثير بالجعل هو قول الغزالى ومن تبعه ولا تنس ما تقدم عن السعد من معنى التأثير (ألا ترى أنه يجب إيجاد الحكم بوجودها فمنهم من قال ليست بموجبة لأنها لو كانت موجبة لما جاز أن توجد فى حال ولا توجب كالعلل العقلية) فان التخلف فيها ممتنع (ونحن نعلم أن هذه العلل كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن موجبة للحكم فدل على أنها غير موجبة) إن أراد بهذا الدليل الرد على القائل بالتأثير بالجعل فليس فيه إلزام عليه لأن له أن يقول هذه العلة وإن كانت موجودة قبل الشرع لكن لم تجعل مؤثرة حينئذ ولاحكم ولا تأثير ولاجعل قبل الشرع وإن أراد به الرد على المعتزلة القائلين بالتأثير بالذات فلم يذكر كلامهم حتى يرد عليهم وقد قدمنا الأقوال الأربعة فى العلة ثم القول بأنها غير غير موجبة أعم يصدق على القول بأنها معرفة وباعثة

﴿فصل﴾ ولا تدل العلة إلا على الحكم الذى نصبت له فإن نصبت للإثبات لم تدل على النفى) أى على انتفاء الحكم عند انتفائها وهو المعبر عنه بالإنعكاس وإنما المدار على أن تكون مطردة فى محالها بدوران الحكم معها وترتبه عليها وجودا فان انقضت بأن وجدت ولاحكم معها فهى فاسدة وذلك

لأن علل الشرع أمارات على الحكم ودلالات عليه فاذا جاز اجتماع دلالات على الحكم لم يكن من ضرورة انتفاء بعضها انتفاء الحكم لكن إن لم يكن إلا علة واحدة فالعكس لازم لأن انتفاء العلة يوجب انتفاء المعلول لأن الحكم لا بدله من علة فاذا اتحدت العلة وانتفت فلو بقى الحكم لكان ثابتا بغير سبب أما حيث تعددت العلة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل بل عند انتفاء جميعها (وإن نصبت للنفى لم تدل على الإثبات) يعنى أنها إذا نصبت للدلالة على انتفاء شىء عند وجودها لم تدل على الاثبات عند انتفائها وذلك لأن علل الشرع أمارات على الحكم ودلالات عليه (وان نصبت للنفى) أى لانتفاء الحكم عند انتفائها (والإثبات) أى ثبوت الحكم عند ثبوتها (وهى العلة الموضوعة لجنس الحكم دلت على النفى والإثبات فيجب أن يوجد الحكم بوجودها ويزول بزوالها) كالتحريم مع السكر فى العصير فانه لما لم يكن مسكراً لم يكن حراما فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم لما زال السكر بصيرورته خلا صار حلال وسيأتى الكلام على الطرد فى آخر باب العلة إن شاء الله تعالى (ومن الناس من قال إن كل علة تدل على حكمين على الاثبات والنفى فاذا نصبت للإثبات اقتضت الاثبات عند وجودها والنفى عند عدمها وان نصبت للنفى اقتضت النفى عند وجودها والاثبات عند عدمها وهذا قول من يقول العلة تؤثر بطرفيها من طرف الوجود تؤثر فى الوجود ومن طرف العدم تؤثر فى العدم وهذا باطل لأن العدم لا يصح للتأثير وإنما ينعدم المعلول بانعدام العلة لأن الوجود هو المحتاج للعلة بخلاف العدم فانه الأصل فلا يحتاج إلى علة وانما ينعدم المعلول عند انعدام علته لما بينهما من التلازم لا لأن عدمها علة فى عدمه وانعدامه لعدمها بالنظر اليها والا فقد يوجد المعلول بعلة أخرى اذا كان لازما أعم كالحرارة فانها معلولة للشمس وللنار وللحركة فهى توجد بأحدها وأما قول الغزالى والمؤثر من الدوران هو أن يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم وأما الدوران بمعنى الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم فليس بعلة فمبنى على مذهبه من أن العلل مطلقا عقلية أو شرعية

مؤثرة بإذن الله تعالى فى معلولاتها ومراده أن الوصف الذى هو المؤثر لا يصح أن يكون علة إذا ثبت كونه مؤثراً فلا بد أن يكون مناسبا صالحا للعلية ثم يعدل إما باعتبار الشارع كما ذكر وهو المتفق عليه وإما بالإحالة وهو حجة عند أصحاب الشافعى (وهذا خطأ لأن العلة الشرعية دليل) وأمارة على الحكم لا موجب ومثبت له بالذات (ولهذا كان يجوز أن لا يوجب ما علق عليها من الحكم والدليل العقلى الذى صار بنفسه دليلا) أى لا بجعل جاعل (يجوز ان يدل على وجود الحكم فى الموضع الذى فيه) ذلك الدليل العقلى (ثم يعدم ويثبت الحكم بدليل آخر والدليل الشرعى الذى صار دليلا بجعل جاعل أولى بذلك

﴿فصل﴾ ويجوز أن يثبت الحكم الواحد) بالنوع أو بالشخص (بعلتين) مستقلين (وثلاثة وأكثر كالقتل يجب بالقتل والزنا والردة) اذا كان الحكم متحداً بالنوع مع الاختلاف بالشخص كتعليل إباحة قتل زيد بردته وقتل عمر بالقتل وقتل خالد بالزنا مع الاحصان فقد اتفقوا على الجواز وممن نقل الاتفاق على ذلك الأستاذ أبو منصور البغدادى والآمدى والصفى واذا تأملت وجدت عدم التعدد لأن كل حكم معلل بعلة وأما النوع وهو القدر المشترك بين أفراد القتل فلم يعلل وإنما التعليل لأفراده وأما اذا كانت العلل الشرعية المتعددة مع اتحاد الحكم بالشخص كتعليل قتل زيد بكونه قتل من يجب فى قتله القصاص وزنى مع الإحصان وبكونه ارتد فهل يصح إباحة دمه بهما أولا اختلفوا فيه ومن هذا ما ذكره المصنف بقوله (وتحريم الوطء يثبت بالحيض والإحرام والصوم والاعتكاف والعدة) فهل يصح تعليل حرمة الوطء بالحيض والاحرام معا أو بالصوم والاعتكاف معا اختلفوا فى ذلك على مذاهب أحدها الجواز مطلقا وهو قول الجمهور وظاهر كلام المصنف واستدلوا على ذلك بأن العلل الشرعية أمارات على الحكم فى الحقيقة ولا يمتنع نصب أمارتين على شىء واحد وإنما يمتنع فى العلل العقلية ودليل جوازه ووقوعه أن الحدث يحصل بالبول والغائط والمذى مع استقلال كل منهما بإيجاب الحدث وكذا القتل حكم واحد يقع بالقصاص والزنا والردة وغير ذلك وكذلك من أرضعتهما أختك

وزوجة أخيك فجمع لبنهما وانتهى إلى حلقها دفعة واحـــدة حرمت عليك لأنك خالها وعمها ولا يحال على أحدهما دون الآخر فان قيل العلل العقلية اذا كانت متعددة كانت الأحكام متعددة تقديراً لأن قتل القصاص مغاير لقتل الردة ولذا ينتفى قتل القصاص بالعفو ويبقى الآخر لعدم عوده إلى الإسلام وبالعكس اذا عاد إلى الإسلام ولم يعف عنه ينتفى قتل الردة ويبقى قتل القصاص ولو لم تتغاير العلتان لما كان كذلك قلنا إضافة الشىء إلى أحد دليلين لا يوجب تعدده فى ذلك الشىء والا لزم مغايرة حدث البول والغائط وهو باطل وأما القتل فلا تعدد فيه بل فى إسناده ولهذا كان الزائل بالعفو هو استناده إلى القتل العمد العدوان والزائل بالإسلام هو استناده إلى الردة لا نفس القتل فانه باق على ما كان ولم يزل عما عليه والمذهب الثانى المنع واحتج المانعون بأنه لو جاز تعليل الحكم الواحـــد بعلتين مستقلتين أو بعلل مستقلة لكانت كل واحدة مستقلة فى التعليل غير مستقلة به وذلك تناقض لأن معنى كون العلة مستقلة بالتعليل ثبوت الحكم بها وحدها دون غيرها فاذا تعددت العلة يلزم من استقلال كل واحد منها عدم استقلال كل واحدة منهـا لاستلزام علية كل واحدة منها عدم علية الغير فضلا عن استقلاله بينه أيضا أن الأئمة قطعوا بالترجيح فى علة الربا فبعضهم يرجح الكيل وبعضهم الاقتيات والادخار وتفاديا عن لزوم تعليل الحكم الواحد بعلتين ولولا امتناعه لم يرجحوا البعض بل جوزوا كون كل واحـــدة من الثلاثة علة مع صحة استقلال كل واحدة منها بالعلية ورد بأن دعوى لزوم التناقض فاسدة لأنه إنما يلزم لو كان معنى الاستقلال ما ذكروه ولا نسلم لهم ذلك بل معناه عندنا أن كل علة اذا انفردت استقلت على أنه يثبت بها لا غير واذا كان كذلك فلا تناقض فى التعدد وكذا تعلقهم بترجيح الأئمة علة الربا لا نسلم أنهم تعرضوا للترجيح بل إنما تعرضوا لإبطال كون الغير علة ولو سلم أنهم تعرضوا له لكن لا لامتناع التعليل بعلتين بل لانعقاد الإجماع على اتحاد العلة فى الربا ولا يمكن اتحاد العلة حين يكون المجموع علة والذى مال إليه فى جمع الجوامع

المنع والصحيح القطع بامتناعه عقلا للزوم المحال من وقوعه كجمع النقيضين ويلزم أيضا تحصيل الحاصل فى التعاقب حيث يوجد بالثانية نفس الموجود بالأولى اه بزيادة من شرح المحلى

﴿ فصل ﴾ وكذلك يجوز أن يثبت بعلة واحدة أحكام متماثلة كالاحرام يوجب تحريم الوطء والطيب واللباس وغير ذلك) من محرمات الاحرام (وكذلك يجوز أن يثبت بالعلة الواحدة أحكام مختلفة كالحيض يوجب تحريم الوطء وإحلال ترك الصلاة ولكن لايجوز أن يثبت بالعلة الواحدة أحكام متضادة كتحريم الوطء وتحليله لتنافيهما بالنسبة إلى محل واحد والمسألة فيها خلاف قال فى جمع الجوامع وشرحه للجلال والمختار وقوع حكمين بعلة إثباتا كالسرقة للقطع والغرم حين يتلف المسروق أى لوجوبهما ونفيا كالحيض للصوم والصلاة وغيرهما كالطواف وقراءة القرآن أى لحرمتها وقيل يمتنع تعليل حكمين بعلة بناء على اشتراط المناسبة فيها لأن مناسبتها لحكم تحصل المقصود منها بترتيب الحكم عليها فلو ناسبت آخر لزم تحصيل الحاصل وأجيب بمنع ذلك وسنده جواز تعدد المقصود كما فى السرقة المرتب عليها القطع زجراً عنها والغرم جبراً لما تلف من المال وثالثها يجوز تعليل حكمين بعلة إن لم يتضادا بخلاف ماإذا تضادا كالتأبيد لصحة البيع وبطلان الإجارة لأن الشيء الواحد لايناسب المتضادين اه وكتب العلامة الشربينى على قوله والمختار وقوع حكمين بعلة هذا هو المختار ومقابله مبنى على أن العلة بمعنى الباعث أما بمعنى المعرف فجائز قطعا بلا نزاع كذا فى العضد وغيره اه .

﴿ فصل ﴾ يجوز أن تكون العلة لإثبات الحكم فى الابتداء) غير رافعة له فى الأثناء كالعدة فى منع النكاح) فإنها تمنع حل النكاح ابتداء من غير الزوج ولا ترفع حل النكاح فى الأثناء كما لو كانت موطوءة بشبهة فإنها تعقد وهى باقية على الزوجية وكذا الإحرام يمنع ابتداء النكاح ولا يقطعه وهذا يلتفت إلى أنه يغتفر فى الدوام مالا يغتفر فى الابتداء وفى تكملة الإبهاج

وكذلك الأصح صحة رجعة المحرم لتنزيلها منزلة الدوام وتوقيت النكاح مانع في ابتدائه ولا يمنع في دوامه فإذا قال أنت طالق غدا أو بعد شهر صح وعقد الذمة لا يجوز مع تهمة الخيانة ولو اتهمهم بعد العقد لم ينبذ إليهم عهده بخلاف الهدنة فإنه ينبذ العقد فيها بالتهمة ولو نكح حرة لا نفسخ نكاح الأمة خلافا للمزني ولو رأى المتيمم الماء في أثناء صلاته أتمها إن كانت مما يسقط فرضها بالتيمم وهو مانع في ابتداء الصلاة ولو ملك عبداً له عليه دين ففي سقوط الدين وجهان أصحهما لا وإن كان لا يثبت له على عبد ابتداء لأن للدوام من القوة ما ليس للابتداء قال وهذه قاعدة في الفقه كثرت مسائلها اه (وقد تكون علة في الابتداء والاستدامة كالرضاع في إبطال النكاح) فإنه يمنع من ابتداء النكاح ومن دوامه إذا طرأ وكذا اللعان إذا طرأ قطع ومنع الإبتداء وحرم على التأبيد وألحق بهذا أم زوجتك فإن نكاح بنتها إذا وجد مانع من ألا تبتدئ عليها عقداً ولو كنت قد عقدت على أمها ولم تدخل بها جاز لك نكاح بنتها وانقطع به نكاح الأم وبقي قسم ثالث لم يذكره المصنف وهو أن تكون العلة رافعة للحكم فقط كالطلاق فإنه يرفع حل الاستمتاع ولكن لا يدفعه إذ الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد وفي تكملة الابهاج ولك أن تقول الرفع أشد من الدفع فإذا صلح الوصف لأن يكون دافعا فيصلح أن يكون رافعا بطريق أولى والطلاق كما رفع حل الاستمتاع دفعه ولكن ليس هذا الدفع والرفع مؤبدا بل يزولان بنكاح جديد والمصنف يعني البيضاوي أراد بكونه لا يدفعه أنه لا يمنع من طريانه فإنه في القسم الأول منع من الإبتداء دون الدوام وفي هذا المنع من الدوام دون الابتداء ويتحرج هذا على أنه قد يغتفر في الابتداء ما لا يغتفر في الدوام عكس هذه القاعدة الأولى وهو في مسائل معدودة غير عديدة إستقصيناها في كتابنا الأشباه والنظائر كمله الله ومنها في الملك الضمني لو اشترى قريبه الذي يعتق عليه صح وعتق عليه فالقرابة منافية لدوام الملك دون ابتدائه ومنها لو قتل عتيق زوجته وله منها ولد ثم ماتت قبل الاستيفاء وبعد البينونة فهل نقول وجب لولدها هذا

القصاص ثم سقط أو لم يجب أصلا ظاهر قول الأصحاب ورث القصاص ولده أنه وجب ثم سقط فقد المسقط وهو البنوة سبب الملك ولم يمنع إبتداء دخول الملك ومنع الدوام وحكى إمام الحرمين عن شيخه أن القصاص لا يجب وقس على هذا لو زوج عبده بأمته هل نقول وجب المهر ثم سقط أو لم يجب ومنها المفلس يصح أن يستدين مؤجلا على المذهب ولو حجر عليه بالفلس حل ما عليه من الدين ومنها الجنون فإنه يحل به الديون على وجه ولو أن ولى المجنون استدان له مؤجلا حيث لا يجوز له الاستقراض له لجاز ذلك ومنها لو تكفل ببدن حى فمات إنقطعت الكفالة على وجه ومنها إذا أذن لجاريته ثم استولدها ففى بطلان الإذن إختلاف بين الأصحاب قال الرافعى واتفقوا على أنه يجوز ابتداء أن يأذن للمستولدة اه

﴿فصل﴾ ولا بد فى رد الفرع إلى الأصل من علة تجمع بينهما وقال بعض الفقهاء من أهل العراق يكفى فى القياس تشبيه الفرع بالأصل بما يغلب على الظن أنه مثله فإن كان المراد بهذا أنه لا يحتاج إلى علة موجبة للحكم يقطع بصحتها كالعلل العقلية فلا خلاف) بيننا وبينهم (فى هذا) فالمدار على كون العلة ثابتة بمسلك من مسالكها قطعيا أو ظنيا (وإن أرادوا أنه يجوز بضرب من الشبه على ما يقول القائلون بقياس الشبه فقد بينا ذلك فى أقسام القياس وإن أرادوا أنه ليس ههنا معنى مطلوب يوجب إلحاق الفرع بالأصل فهذا خطأ لأنه لو كان الأمر على هذا لما احتيج إلى الاجتهاد بل كان يجوز رد الفرع إلى كل أصل من غير فكر وهذا مما لا يقوله أحد فبطل القول به)

﴿فصل﴾ والعلة التى يجمع بها بين الفرع والأصل ضربان منصوص عليها ومستنبطة فالمنصوص عليها مثل أن يقول حرمت الخمر للشدة المطربة فهذا يجوز أن يجعل علة والنص عليها يغنى عن طلب الدليل على صحتها من جهة الاستنباط والتأثير ومن الناس من قال لا يجوز أن يجعل المنصوص عليه علة (للقياس ، وهو قول بعض نفاة القياس ومن الناس من قال هو علة فى العين المنصوص عليها ولا يكون علة فى غيرها إلا بأمر ثان فالدليل على

أنه علة هو أنه إذا جاز أن يعرف بالاستنباط أن الشدة المطربة علة للتحريم في الخمر ويقاس غيرها عليها جاز بالنص ويقاس عليها غيرها وأما الدليل على من قال إنه علة فى العين التى وجد فيها دون غيرها هو أنه إذا لم يصر علة فيها وفى غيرها إلا بالنص عليها سقط النظر والاجتهاد لأنه إذا نص على أنه علة فيها وفى غيرها إستغنينا بالنص عن الطلب والاجتهاد»

﴿فصل﴾ وأما المستنبطة فهى كالشدة المطربة فى الخمر فإنها عرفت بالاستنباط فهذا يجوز أن يكون علة ومن الناس من قال لايجوز أن يكون علة إلا ماثبت بالنص أو الإجماع) كالإجماع على أن العلة فى خبر الصحيحين لايحكم أحدكم بين اثنين وهو غضبان تشويش الغضب للفكر فيقاس بالغضب غيره نحو جوع وشبع مفرطين (وهذا خطأ ولما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لمعاذ رحمه الله بم تحكم يا معاذ قال بكتاب الله قال فإن لم تجد قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد قال أجتهد رأيى فقوله اجتهد رأيى إنما كان بعد عدم وجد إنه لذلك الحكم فى الكتاب والسنة ما يجتهد فيه) وبهذا بطل تخصيصهم القياس بما كانت علته منصوصة (وقد تكون العلة معنى مؤثرا فى الحكم يوجد الحكم بوجوده ويزول بزواله كالشدة المطربة فى تحريم الخمر والاحرام بالصلاة فى تحريم الكلام) فانه إذا وجد الاحرام بالصلاة وجد تحريم الكلام فيها ومتى انعدم تحريم الاحرام بالصلاة انعدم تحريم الكلام (وقد تكون) العلة دليلا ولا تكون نفس العلة كقولنا فى إبطال النكاح الموقوف كنكاح الفضولى وهو من ليس وليا ولا وكيلا فان تزويجه لغيره وكذا بيعه مال غيره باطل عند الشافعية وعند الحنفية ينعقد موقوفا على إجازة من عقد له بشرط أن يكون بحالها وأن يكون العقد له يجيز حالة وقوعه أى يكون المعقود له شخص تتأتى منه الإجازة فى الحال بأن لايكون مجنونا ولا صبيا ولما كان فى مذهب الشافعية حكم هذا العقد البطلان بين المصنف ذلك بقوله (أنه نكاح لايملك الزوج المكلف ايقاع الطلاق فيه) وهذا فى الحقيقة استدلال بحكم شرعى وكذا ما بعده

وفى ظهار الذمى أنه يصح طلاقه فصح ظهاره كالمسلم وهذا أيضا تعليل حكم شرعى بحكم شرعى وتقدم كلام الحنفية فى عدم صحة ظهار الذمى وأما بيع الفضولى فالدليل على جوازه ماروى عن عروة البارقى أن النبى صلى الله عليه وسلم أعطاه دينارا ليشترى به أضحية فاشترى شاتين فباع أحدهما بدينار وجاء بشاة ودينار فدعا له النبى صلى الله عليه وسلم بالبركة فكان لو اشترى ترابا ربح وروى أنه صلى الله عليه وسلم دفع دينارا إلى حكيم بن حزام ليشترى به أضحية فاشترى شاة ثم باعها بدينارين ثم اشترى شاة بدينار وجاء بالشاة والدينار إلى النبى صلى الله عليه وسلم فأخبره بذلك فقال صلى الله عليه وسلم بارك الله لك فى صفقتك فأما الشاة فضح بها وأما الدينار فتصدق به ومثله النكاح وفى انعقاده موفى مراعاة الجانبين جانب المالك من جهة أنه ربما كانت فيه فائدة عظمية له ومن جهة عدم خروج ماله عن ملكه بغير رضاه وجانب العاقد من جهة صيانة كلامه عن العبث (وهل يجوز أن يكون شبها لايزول الحكم بزواله ولايدل على الحكم كقولنا الترتيب فى الوضوء أنه عبادة يبطلها النوم فوجب فيها الترتيب كالصلاة على ماذكرناه من الوجهين فى قياس الشبه

(فصل ويكون العلة معنى يعرف به وجه الحكمة تعلق الحكم به كالشدة المطربة فى الخمر) فان هذا الوصف يناسب لأجله أن يحرم الخمر لأن به ذهاب العقل الذى هو مناط التكليف وسبب لفقد السعادتين المعاشية والمعادية (وقد يكون معنى لايعرف به وجه تعلق الحكمة فى تعلق الحكم به كالطعم فى البر وقد تكون العلة اسما جامدا كماء وتراب) لأن العلة عند المصنف ككثير من المحققين هى المعرف أعنى ما يعرف به وجود الحكمة من غير أن يكون له مدخل فى وجوده أو وجوبه فالتعليل بالنسبة إلى المجتهد معناه أن هذا الأمر جعله الشارع علامة على شىء وذلك لامناسبة بينه وبين الحكم بالذات وإن كان قد يتضمن أمرا مناسبا يخال العقل أن الحكم شرع له وهو الحكمة وحينئذ فلا مانع من أن يجعل الشارع مجرد الاسم علامة على الحكم قال فى جمع الجوامع وشرحه للجلال ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب كتعليل

الشافعي رضى الله عنه نجاسة بول ما يؤكل لحمه بأنه بول كبول الآدمى وفاقاً
لأبى اسحاق الشيرازى وخلافا للإمام الرازى فى نفيه ذلك حاكيا فيه
الاتفاق موجها له بأنا نعلم بالضرورة أنه لا أثر فى حرمة الخمر لتسميته خمراً
بخلاف مسماه من كونه مخامرا للعقل فهو تعليل بالوصف وأما المشتق المأخوذ
من الفعل كالسارق والقاتل فوفاق صحة التعليل به وأما نحو الأبيض من
المأخوذ من الصفة كالبياض فشبه صورى وسيأتى الخلاف فيه انتهى (وقد
يكون حكما شرعيا كقولنا يصح وضوءه فتصح صلاته) اختلفوا فى جواز
تعليل الحكم الشرعى أى فى جواز أن يكون ما جعل علما على الحكم الشرعى
حكما شرعيا فذهب جمهور الأصوليين إلى جوازه ومنعه بعضهم مستدلين
بوجهين أحدهما أن الحكم الذى فرض علة إذا كان متقدما على الذى فرض
معلولا لزم تخلف العلة عن المعلول وذا لايجوز وإن كان متأخرا عنه لزم
تأخير العلة عن المعلول وذا لايجوز وإن كان مقارنا فليس أحدهما أولى من
الآخر بأن يكون علة نعم لو دل دليل خارجى على كون أحدهما علة للآخر
لجاز ذلك ولكن العبرة فى الشرع للغالب فلا يعتبر هذا الاحتمال فى مقابلة
احتمالات عدم الجواز أعنى الاحتمالات الثلاثة وثانيها أن شرط العلة التقدم
على المعلول وتقدم أحد الحكمين على الآخر غير معلوم فلا يجوز واستدل
الجمهور بالنقل والعقل أما النقل فبقوله للخثعمية حين سألته عن الحج عن
أبيها أرأيت لو كان على أبيك دين وجه الاستدلال به ظاهر فانه قاس إجزاء
الحج عن الأب على قضاء دين العباد والعلة كونهما دينا وهو حكم
شرعى لأنه عبارة عن وصف ثابت فى الذمة وذلك شرعى وبقوله فى حرمة
الصدقة أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه والحرمة من الأحكام
الشرعية وأما المعقول فلان العلة إن جعلت بمعنى الأمارة فلا امتناع فى
أن يجعل الشارع حكما علما على حكم آخر بأن يقول إذا حرمت كذا فاعلموا
أنى حرمت كذا أو أوجبت كذا وإن جعلت بمعنى الباعث فلا امتناع أيضا
فى أن يكون ترتيب أحد الحكمين على الآخر مستلزما لحصول مصلحة

لاتحصل لنا من أحدهما بانفراده والجواب عما ذكره أنا لانسلم تخلف العلة عن المعلول على تقدير التقديم لأن الحكم لم يكن علة بذاته بل بجعل الشارع إياه علة بقران الحكم الآخر به ولا نسلم أيضا عدم صلاحية المؤخر للعلية لأن المؤخر يصلح أن يكون معرفا للمقدم وعلامة عليه ومعنى العلة هو المعرف (ومن الناس من قال لايجوز أن يكون الاسم علة لأن التعليل بالأسامى فيشبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف الأسامى المشتقة فان التعليل فيها بموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم وهو قول الإمام الرازى وقد حكى نفسه الاتفاق على جواز التعليل بالاسم وتقدم ذكره قال العلامة العطار والظاهر أن الخلاف لفظى فان التعليل بمجرد الاسم لايصح بل من حيث معناه (وهذا خطأ لأن كل معنى جاز أن يعلق الحكم عليه من جهة النص جاز أن يستنبط من الأصل ويعلق الحكم عليه كالصفات والأحكام) فى قوله كل معنى إشارة إلى أن التعليل ليس بمجرد الاسم .

(فصل ويجوز أن يكون الوصف نفيا أو إثباتا كقولنا لأنه وارث والنفى كقولنا لأنه ليس بوارث وليس بتراب ومن الناس من قال لايجوأن يجعل النفى علة اعلم أنه يجوز تعليل الحكم الثبوتى بالثبوتى كالتحريم بالإسكار والعدمى بالعدمى كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمى بالوجودى كعدم نفاذ التصرف بالاسراف وأما عكسه وهو تعليل الوجودى بالوصف العدمى ففيه الخلاف والأكثر على جوازه والمختار عند صاحب جمع الجوامع وابن الحاجب منعه وذلك لأن إذا قلنا يجب قتل المرتد لعدم اسلامه اقتضى أن يكون نقيض العلة أعنى الإسلام علة لنقيض الحكم أعنى حرمة القتل ويكون هكذا يحرم القتل للإسلام وذلك لاعتبار اشتمال العلة على الحكمة الباعثة على الامتثال وهى إنما تبعث عند مناسبتها للحكم فيلزم أن توجد المناسبة فى الطرفين بمعنى أنه إذا ناسب الشىء بعدمه أمرا لزم أن يناسب بوجوده نقيض ذلك وإلا لزم أن يناسب الشىء الواحد النقيضين وهو ممنوع أو يناسب أحد النقيضين بعدمه ولا يناسب الآخر بوجوده وهو ممتنع أيضاً وإذا كانت حرمة القتل

للإسلام كان غاية ما يقتضيه عدم الإسلام عدم الحرمة إذ انتفاء العلة إنما يقتضى انتفاء المعلول لا وجود مقصود آخر بل لابد الآخر من علة نعم لو كان الحكم الآخر الذى عبر عنه بوجوب القتل هو الحرمة لاقتضاء وانتفاء العلة لكن الأحكام كلها وجودية ولذا قلنا فيما مر أن نقيض يجب قتل المرتد لعدم الإسلام يحرم القتل وهذا لا يأتى فى تعليل العدمى بالعدمى لأن للعدمى ليس حكما وجودياً بل عدمى فغايته انتفاء الحكم لانتفاء العلة كذا من تقريرات العلامة الشربينى على جمع الجوامع لكن عند الحنفية لا يصح التعليل بالعدم مطلقاً قال فى تحرير الأصول وشرحه التحبير والحنفية يمنعون العدم مطلقا أى المطلق والمضاف أن يكون علة لوجودى أو عدمى فلم يصح النقل السابق أى نقل الاتفاق على جواز تعليل العدمى بالعدمى والدليل المذكور للنافين للوجودى خاصة لا يصلح لهم أى الحنفية مطلقاً لأنه يبطل العدم مطلقا أى كونه علة لانتفاء المناسبة ومظنتها فيه وكيف لا وهو ليس بشىء فلا يصلح حجة لإثبات الأحكام وعدم الحكم لا يحتاج إلى علة لأنه ثابت بالعدم الأصلى فلا يصح العدم علة لا للعدم ولا الوجود ويرد عدم جواز كون العدم علة للعدمى نقضا من الأكثر القائلين بعدم جواز كون العدمى علة لوجودى وجواز كونه علة لعدمى وكون العدمى نفسه هو المناسب لم يتحقق والمناسب فى المثال المذكور الكفر وهو اعتقاد وقائم وجودى ضد الإسلام ويستلزم عدم الإسلام كما هو الشأن فى الضدين فى استلزام كل عدم الآخر فإضافة القتل إلى عدم الإسلام إنما هو لفظا وإلا ففى الحقيقة ليس هو مضافا إلا إلى الأمر الوجودى الذى هو الكفر غير أنه تجوز بالإضافة إلى لازمه ويطرد ما قلنا من كون إضافة الحكم إلى العدم لفظا فقط فى عدم علة ثبت اتحادها لعدم حكمها كقول محمد فى ولد المغصوب لا يضمن لأنه لم يغصب فان الغصب سبب معين للضمان والخلاف لم يقع فى مطلق الضمان بل فى ضمان الغصب هل يجب فى زوائد المغصوب أولا يصح تعليل عدم وجوب الضمان فى الولد بعدم الغصب أولا سبب للضمان هنا

إلا هو فعدمه دليل على وجوب ضمان الغصب ضرورة اهـ ولو قيل إن الخلاف لفظي لم يبعد لأن الحنفية لم ينكروا انتفاء المعلول لانتفاء العلة وإنما جعلوه من قبيل الاستدلال عند اتحاد العلة وغيرهم جعل الانتفاء علة للانتفاء والمآل واحد كما أن قتل المرتد متفق عليه غاية الأمر أن الحنفية قالوا إن العلة هي الكفر لا عدم الإسلام بل عدم الإسلام لازم العلة وليس بعلة والشافعية قالوا إن الخلاف بين الكفر وعدم الإسلام إنما هو في العبارة فقط وأما العدم المحض فلا خلاف في عدم التعليل (والدليل على ماقلناه أن ما جاز أن يعلل به نصا جاز أن يعلل به استنباطا كالإثبات) قد علمت التفصيل الذي قدمناه عن الحنفية وأن خلافهم لفظي

﴿ فصل ﴾ ويجوز أن تكون العلة ذات وصفين وأكثر كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان واعلم أنه قد اختلف في التعليل بالوصف المركب فذهب الأكثرون ومنهم الإمام والآمدي واتباعهما إلى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب لأنه مناسب له ودائر معه وهما يفيدان العلية وذهب البعض إلى عدم جواز التعليل به واحتج المانع بأنه لو صح التعليل به لكان عدم كل واحد من أجزائه علة تامة لعدم عليته لأن عدم كل واحد منها علة لعدم ذاته وإذا ارتفعت الذات ارتفعت الصفات بالضرورة وحينئذ فنقول إذا انتفى جزء من المركب تنتفي العلية لما قلنا ثم إذا انتفى جزء آخر منه فإن لم تنتف عليته يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وإذا انتفت يلزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال فالتعليل بالمركب محال وإيضاحه إنه إذا انتفى جزء أول فقد علمت أنه ينتفي كل المركب بانتفاء أجزائه فتنتفي فإذا انتفى جزء ثان وهو كالأول علة في انتفاء العلية وقد انتفت بالأول فان قلنا إنها لم تنتف بالثاني لزوم وجود العلة وهو عدم الجزء الثاني بدون معلوله وهو انتفاء العلة وإن قلنا إن العلة انتفت بالثاني وقد علمت أنها انتفت بالأول لزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال فالتعليل بالمركب الذي أدى إلى هذا المحال محال والجواب الصحيح عن هذا أن التخلف هنا إنما هو لمانع

وهو حصول المعلول بعلة أخرى والتخلف لمانع لا يقدح فى وجود المقتضى ألا ترى أن البول إذا خرج أولا فقد وجد الحدث ثم إذا خرج المذى ثانيا لم يوجد حدث آخر لاستحالة إيجاد الموجود فيتخلف المعلول ويلزم النقض لكنه لا يضر لأنه نقض صورى لا حقيقى وذلك لأن معنى كون كل واحد من هذه النواقض علة أولا بالذات فإذا وجد أحدها كان موجبا للحدث فإذا وجد غيره بعد فلا يضر عدم ترتب حدث عليه للاكتفاء بالأول لأن شرط كون كل واحد منها علة أن لا يوجد قبله غيره فكذلك يقال فى أجزاء العلة المركبة عـــدم كل جزء من أجزائها علة لعدم ذات المركب أولا وبالذات فعلة عدم المركب عدم جزء من أجزائه بل عدم علة من علله وإنما يطلق على كل واحد من أعدام الأجزاء علة لأنه يتحقق فى ضمنها فلا يلزم النقض والتخلف عما هو علة حقيقة اه « وليس لها عـدد محصور وحكى عن بعض الفقهـاء أنه قال لايزاد على خمسة أوصاف » يعنى يجوز التعليل بالمركب بشرط أن لايزيد على خمسة قال الجلال المحلى حكاه الشيخ أبو اسحاق الشيرازى كما روى عن بعضهم فى شرح اللمع وحكاه عن حكايته الإمام فى المحصول بلفظ سبعة وكأنها تصحفت فى نسخته كما قال المصنف يعنى السبكى قال الإمام ولا أعرف لهذا الحصر حجة وقد يقال حجته الاستقراء من قائله اه وفيه أن ماثبت علية الخمس من المنـاسبة يثبت به علية الأكثر من غير فرق والاستقراء لاينهض دليلا فى مثل ذلك وهذا وجه الضعف وقد تركه الشارح لظهوره وبهذا تعلم أن معنى قول الشارح وقد يقال الخ أن له حجـة هى الاستقراء وإن كانت ضعيفة تدبر شربينى على جمع الجوامع ولهذا قال المصنف « وهذا لاوجه له لأن العلل شرعية فإذا جاز أن يعلق الحكم فى الشرع على خمسة أوصاف جاز أن يعلق على مافوقها »

﴿فصل﴾ ويجوز أن تكون العلة واقفة » أى قاصرة غير متعدية « كعلة أصحابنا فى الذهب والفضة » بكونها جوهرى الأثمان والمراد ثمنيتهما بحسب

الخلقة أى كونهما مخلوقين للثمنية وهذه الثمنية خلقة هى علة الربا فى الذهب والفضة وهى قاصرة ولا خلاف فى التعليل بالقاصرة المنصوصة وإنما الخلاف فى المستنبطة والذى ذهب إليه الأكثرون منهم الشافعى والأصحاب ومالك وأحمد والقاضيان أبو بكر وعبد الجبار وأبو الحسين وعليه المتأخرون كالإمام وأتباعه ومنهم المصنف يعنى البيضاوى أنها صحيحة معول عليها ثم ذكر لها فوائد منها معرفة أن الحكم الشرعى مطابق لوجه الحكمة والمصلحة وهذه فائدة معتبرة لأن النفوس إلى قبول الأحكام المطابقة للحكم والمصالح أميل وعن قبول الحكم المحض والتعبد الصرف أبعد ومنها أنه إذا ثبت كون القاصرة علة للحكم فى محل فلو وجد فيه وصف آخر مناسب متعد يمتنع تعدية الحكم به لمعارضة القاصرة مالم يدل دليل على استقلاله بالعلية بخلاف مالو لم يثبت كون القاصرة علة له فإنه حينئذ كاف لتعدى الحكم بالوصف المناسب من غير افتقار إلى دلالة دليل على استقلاله وحاصله أنها تفيد منع حمل الفرع على الأصل كما أن تعديها يفيد وجوب الحمل ومنها أن باطلاعنا على علة الحكم نزداد علماً بما كنا غافلين عنه والعلم بالشىء أعظم فائدة كما أن الجهل بالشىء أخس خسران وأقبحه ومنها أن العلة إذا طابقت النص زادته قوة ويتعاضدان وكذلك سبيل كل دليلين اجتمعا فى مسألة واحدة ففائدتها فائدة اجتماع دليلين ومنها مانبه عليه والدى أيده الله تعالى من أن المكلف يقصد تقوية النص لأجلها فهو خير زاد أجرا انتهى (ويجوز أن تكون متعدية وقال بعض أصحاب أبى حنيفة رحمه الله تعالى لايجوز أن تكون الواقفة) المستنبطة (علة) وهم الكرخى من المتقدمين وأبو زيد من المتأخرين وغيرهما بل حكاه فى الميزان عن مشائخ العراق وأكثر المتأخرين واختاره صاحب البديع وبعض أصحاب الشافعى وأبو عبدالله البصرى من المتكلمين قال التاج السبكى فى تكملة الإبهاج وحكاه الشيخ محى الدين النووى فى شرح المهذب وجهاً لأصحابنا وكذلك الشيخ أبو إسحاق فى شرح اللمع اه قال صدر الشريعة فى التنقيح والتوضيح عليه لأن الحكم فى الأصل ثابت

بالنص سواء كان معقول المعنى أو لا وإنما يجوز التعليل بالاعتبار إذ ليس للعبد بيان لمية أحكام الله وما قالوا إن فائدة التعليل لاتنحصر فى هذا أى فى الإعتبار وفائدته أن يصير الحكم أقرب إلى القبول ليس بشىء إذ الفائدة الفقهية ليست إلا إثبات الحكم فأشار بقوله لأن الحكم فى الأصل ثابت بالنص الخ كما قال فى التلويح إلى الجواب نحو استدلال الخصم وهو أن النص إذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لأنه لامعنى للعلة إلا ما يثبت به الشىء ولا شىء ههنا يثبت بها سوى الحكم ولذا يعدى إلى الفرع بأن يقال ثبت فى الأصل بالعلة وهى موجودة فى الفرع فيثبت فيه أيضاً وعدم التعدى لايصلح مانعاً للإجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فأجاب بأن حكم الأصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أو لم يكن علل أو لم يعلل فبعد التعليل لو أضيف إلى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا على شرع الحكم وإنما جاز التعدية إلى الفرع لما فى التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع اه أى وإذا كان المثبت للحكم هو النص لم يبق للتعليل حكم إلا التعدية فإذا خلا عنها كان باطلا قال فى التوضيح وبهذا ظهر أن التعليل والقياس بمنزلة المترادفين عندنا وأما عند الشافعى رحمه الله تعالى فالقياس نوع منه اه أى فالتعليل أعم من القياس فيكون الذى منعه الحنفية فى العلة القاصرة هو التعليل بمعنى القياس دون التعليل بمعنى إبداء الحكمة والذى أجازه الشافعى هو التعليل بمعنى إبداء الحكمة دون التعليل بمعنى القياس فلم يتوارد النفى والإثبات على شىء واحد فكان الخلاف لفظيا انتهى من سلم الوصول وهذا غير صحيح لما بينا أن العلل أمارات شرعية فيجوز أن تجعل الأمارة معنى لايتعدى كما يجوز أن تجعل معنى يتعدى) وقد ظهر لك مما تقدم أن الخلاف لفظى وفى التحرير وشرحه التقرير ولا شك أنه أى الخلاف لفظى فقيل لأن التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية فهما متحدان أو هو أعم من القياس باصطلاح الشافعية كما فى كشف البزدوى وغيره فالنافى لجواز التعليل بالقاصرة يريد

به القياس وهذا لايخالف فيه أحد إذ لايتحقق القياس عند أحد بدون وجود العلة المتعدية والمثبت لجواز التعليل بها يريد به مالم يكن منه قياسا والظاهر أن هذا لايخالف فيه أحد فلم يتواردا النفي والإثبات على محل واحد فلا خلاف في المعنى وإلا فلهم كثير مثله في الحج وغيره كأنه يريد به ولو لم يكن التعليل هو القياس كما هو مصطلح لم يستقم لهم منع التعليل بالقاصرة في الحج وغيره وكأنه يشير بما في الحج إلى ما في الهداية وغيرها ويرمل في الثلاث الأول من الأشواط وكأن سببه إظهار الجلد للمشركين حين قالوا أضناهم حمى يثرب ثم بقي الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده انتهى وهو ظاهر بما في غير الحج إلى مثل تعليل وجوب الاستبراء على الرجل فيما إذا حدث له ملك الرقبة بتعرف براءة الرحم قاصر عن الصغيرة والآيسة ووجوب العدة على المرأة في الفرقة الطارئة بهذا أيضا فإنه قاصر عنهما أيضاً لكن ربما رسموه أي الحنفية بقولهم التعليل إبداء حكمة لا تعليل كأنه لوجود تميز بينه وبين التعليل بالتعدية الذي هو القياس وحمل كلام العقلاء فضلا عن العلماء النبلاء على عدم التناقض ما أمكن مقدم على حمله على التناقض وقد أمكن هنا كما ذكرنا فتعين اه لكن في قول ابن أمير حاج قاصر عن الصغيرة والآيسة نظر ظاهر فإنهم نصوا على وجوب الاستبراء بشهر في حق من لايختص لصغر أو كبر وأيضا الحديث ورد في المملوكات بالسبي وهو حديث ألا لاتوطأ الحبالى حتى يضعن ولا غير الحبالى حتى يستبرئن بحيضة وقد تعلق الحكم به عند تجدد الملك بأي سبب كان كالشراء والهبة والإرث والوصية ونحوها فعلة الحكم متعدية لاقاصرة اه

﴿ باب ﴾ بيان الحكم إعلم أن الحكم الذي هو تعلق على العلة من التحليل والتحريم والإسقاط على ضربين مصرح به ومبهم فالمصرح به أن تقول فجاز أن يجب أو فوجب أن لايجب وما أشبه ذلك والمبهم على أضرب منها أن تقول فأشبه كذا فمن الناس من قال إن ذلك حكم لأنه حكم مبهم) لأن تعدية الحكم إلى الفرع لايكون إلا بواسطتها فلا بد أن تكون معينة (ومنهم من

قال إنه يصح وهو الأصح لأن المراد فأشبه كذا فى الحكم الذى وقع السؤال عنه وذلك حكم معلوم بين السائل والمسئول فيجوز أن يمسك عن بيانه إكتفاء بالعرف القائم بينهما ومنها أن يعلق عليها التسوية بين حكمين كقولنا فى إيجاب النية فى الوضوء أنه طهارة فاستوى جامدها ومائعها فى النية) يعنى فى ثبوت النية وتحققها وهذا هو الفرع المقيس والمقيس عليه هو قوله (كإزالة النجاسة) فإنه طهارة فاستوى جامدها ومائعها فى النية يعنى فى إسقاطها وعدم وجوبها فيه (ومن أصحابنا من قال إن ذلك لا يصح لأنه يريد التسوية بين المائع والجامد فى الأصل فى إسقاط النية وفى الفرع فى إيجاب النية وهما حكمان متضادان والقياس أن يشتق حكم الشىء من نظيره لا من ضده ونقيضه) فالقياس المذكور باطل لانتفاء اتحاد الأصل والفرع فى الحكم لاختلاف الإستواء فيهما وكيف لا يكون باطلا وظاهر امتناع تعديه إستواء سقوط النية فى إزالة النجاسة لإثبات إيجاب النية فى الوضوء والتيمم وهذا فى الحقيقة يرجع إلى قياس العكس « ومنهم من قال إن ذلك يصح وهو الصحيح لأن حكم العلة » التى هى كونها طهارة « هو التسوية بين الجامد والمائع فى أصل النية والتسوية بين الجامد والمائع فى النية موجودة فى الأصل والفرع من غير اختلاف وإنما يظهر الاختلاف بينهما فى التفصيل فيقال إنهما أى الجامد والمائع مستويان فى الأصل الذى هو إزالة النجاسة فى السقوط وفى الفرع الذى هو الوضوء والتيمم فى الوجوب (وليس ذلك) أى التفصيل المذكور (حكم علته) بل حكم علته أصل الإستواء الذى جعل جامعا والاختلاف بالتفصيل لا يضر بالقياس ويأتى ذكر هذا أيضا فى قلب المساواة (ومنها) يعنى ومن الحكم المبهم المعلق على العلة (أن يكون حكم العلة إثبات تأثير لمعنى مثل قولنا فى السواك للصائم إنه تطهير يتعلق بالفم من غير نجاسة تكون بالفم (فوجب أن يكون للصوم تأثير فيه) بالمنع منه بعد الزوال (فهذا يصح لأن للصوم تأثيرا فى المضمضة وهو منع المبالغة فيها) خشية فساد الصوم (كما أن للصوم تأثيرا فى السواك وهو فى المنع منه بعد

الزوال وإن كان تأثيرهما مختلفا) فان تأثير الصوم فى منع المبالغة فى المضمضة إنما كان خشية فساد الصوم فلذا منع منها من ابتداء النهار إلى آخره وتأثير الصوم فى منع السواك إنما كان لئلا تزول الرائحة الكريهة من فم الصائم فإنها عند الله أطيب من ريح المسك فلذا اختص المنع منه بما بعد الزوال لأنه وقت حصولها فقد اشترك السواك والمضمضة فى المنع عنهما(١)(واختلافهما فى كيفية التأثير لايمنع صحة الجمع لأن الغرض إثبات تأثير الصوم فى كل واحد منهما وقد استويا فى التأثير) أى التأثير بالمنع عن كل واحد منهما (فلا يضر اختلافهما بالتفصيل) .

﴿ باب ﴾ مايدل على صحة العلة اعلم أنه لابد للحكم من علة أناط بها الشارع الحكم وجوبا كما عليه المعتزلة أو تفضلا كما عليه أهل الحق وذلك بإجماع الفقهاء لافرق فى ذلك بين من يقيسون وبين من ينكرون القياس كداود الظاهرى وأتباعه لأن هؤلاء إنما ينكرون حجيته لانفس القياس فلا ينافى أنهم يقولون بأن الأحكام معللة بالمصالح وإن كانوا لايقولون بتعدية هذه العلل إلى غير مورد النص الذى هو المنطوق فلا يلحقون المسكوت به ولو شاركه فى العلة لأن المعول عليه هو النص فقط وبقوله تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين وهى برعاية المصالح الدنيوية والأخروية وشرع الأحكام بحسبها فلزم التعليل ولأن التعليل هو الغالب وعلى وفق الحكمة فيكون هو الأصل فى الأحكام وأما ما ذكره الحنفية من الخلاف على المذاهب الأربعة الأول أنه لايجوز التعليل بعلة إلا إذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللا وليس الأصل فيها التعليل الثانى أن النص معلل بكل وصف وكل صالح للعلية ولا يحتاج إلى دليل إلا إذا تعارضت الأوصاف وينسبون هذا القول إلى أصحاب الطرد وكلا المذهبين فى الغايتين من الإفراط والتفريط الثالث أن الأصل فى النصوص التعليل ولا يحتاج فى طلب العلة إلى إقامة دليل على أنه معلل ولا يصح التعليل بكل وصف بل لابد لتعين ذلك من دليل وإليه ذهب بعض مشايخ الحنفية

(١) وفى الحصنى على أبى شجاع أن حديث الخلوف انما جاء للترغيب فى الصيام لا للمنع من الاستياك بعد الزوال وهو كلام وجيه اه مصححه عيد الوصيف محمد

المعتبرين قال فى الكشف ذهب إليه صاحب الميزان ونقل عن الشافعى رضى الله عنه واليه ذهب جمهور أهل الأصول الرابع أن الأصل فى الأحكام التعليل لكن لابد قبل معرفة العلة من مسلكها من معرفة أن النص معلل بعلة ما وإليه ذهب الشيخان الإمام فخر الإسلام والإمام شمس الأئمة فلا ينافى الإجماع على أنه لابد للحكم من علة يناط بها وأن ذلك فى الواقع ونفس الأمر والخلاف على تلك المذاهب إنما هو فى تعليل المجتهد للحكم الذى ورد به النص لأجل القياس وتعديته إلى الفرع فالاجماع فى موضع آخر ولما كان الأصولى إنما يبحث عما يحتاج اليه المجتهد لذلك بين الأصوليون مسالك العلة وطرقها عملا بالقول الثالث والرابع المعول عليهما ولا خلاف فيهما لأن الثالث فى موضع هو تعيين الوصف الذى يصلح للعلية من بين أوصاف الأصل والرابع فى موضع آخر هو إثبات أن النص معلل وكلا الأمرين لابد منه وعلى ذلك بينوا مسالك العلة وشروط القياس انتهى من سلم الوصول ولذا قال المصنف (وجملته أن العلة لابد من الدلالة على صحتها لأن العلة شرعية) لأن الطريق من معرفتها الشرع (كما أن الحكم شرعى فكما لابد من الدلالة على الحكم فكذلك لابد من الدلالة على صحة العلة) .

﴿فصل﴾ والذى يدل على صحة العلة شيئان أصل واستنباط فأما الأصل فهو قول الله عز وجل وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله والاجماع فأما قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فدلالتهما من وجهين أحدهما من جهة النطق والثانى من جهة الفحوى والمفهوم فأما دلالتهما من جهة النطق فمن وجوه بعضها أجلى من بعض فأجلاها ما صرح فيه بلفظ التعليل) كان يقال لعلة كذا أو لسبب كذا (كقوله تعالى من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل وكقوله صلى الله عليه وسلم إنما نهيتكم لأجل الدافة) فى تكملة الإبهاج إنما نهيتكم من أجل الدافة التى دفت فكلوا وادخروا رواه مسلم وأبو داود والنسائى أى لأجل التوسعة على الطائفة التى قدمت المدينة أيام التشريق والدافة القافلة السائرة (وقوله) صلى الله عليه وسلم (إنما جعل الإستئذان من أجل البصر) رواه البخارى ومسلم (وقوله) صلى الله عليه وسلم حين

سئل عن بيع الرطب بالتمر) أينقص الرطب إذا جف فقيل نعم فقال لا إذا
أى لا تبيعوا الرطب بالتمر إذا جف (أى من أجله) أى من أجل نقصانه إذا جف
وهذا روى عن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقد سئل عن اشتراء الرطب بالتمر فقال أينقص إذا يبس قالوا نعم قال
صلى الله عليه وسلم فلا إذن رواه الأربعة وقال الترمذى حسن صحيح وصححه
ابن خزيمة والحاكم وهو يدل على العلية من حيث الفاء ومن قوله إذن فهى
من صنيع التعليل وقد عدها ابن الحاجب مما يدل بالنص على العلية مثل من
أجل كذا وشبهه كما فعل المصنف (فهذا صريح فى التعليل لأنه يدل على العلية
بالوضع وفى حديث فلا اذن وجه ثالث نذكره قريباً عن التاج فى تكملة
الابهاج (ويليه فى البيان والوضوح أن يذكر صفة لا يفيد ذكرها غير التعليل)
هذا الضرب الثانى من أدلة العلة المسمى بالتنبيه والايماء على العلة (كقوله
تعالى (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء الآية) فانه بيان
لتعليل تحريم الخمر حتى يطرد فى كل مسكر وكذلك ذكر الصفة قبل الحكم
كقوله تعالى (قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض) فهو تعليل حتى
يفهم منه تحريم الإتيان فى غير المأمن لأن الأذى فيه ولا يجرى فى المستحاضة
لأن ذلك عارض وليس بطبيعى وكقوله صلى الله عليه وسلم فى دم الاستحاضة
انه دم عرق) قاله للمرأة المستحاضة التى سألته هل تدع الصلاة زمن استحاضتها
فقال انما ذلك عرق وليس بالحيضة فأمرها صلى الله عليه وسلم أن تصلى مع
هذا الدم وعلل بأنه دم عرق وليس بدم حيض وهذا من أحسن الاختصار
والاستغناء بالوصف الذى يستلزم ذكر الأصل المقيس عليه وهو سائر
دماء العرق ويكون تركه لذكر الأصل أبلغ من ذكره فيعرف السامع
الأصل حين ذكر العلة ويعرف كل سامع منه أن دم العرق
لا يوجب ترك الصلاة ونظير قوله صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن مس
ذكره هل هو الا بضعة منك فاستغنى بهذا عن تكلف قوله كسائر البضعات
(وكقوله فى الهرة إنها من الطوافين عليكم والطوافات) فانه وإن لم يقل

لأنها أو لأجل أنها من الطوافين لكنه أومأ إلى التعليل (كقوله صلى الله عليه وسلم حين قيل له إن فى دار فلان هرة فقال الهرة سبع وفى بعضها الهرة ليست بنجسة) قال التاج السبكى فى تكملة الإبهاج إذا ذكر الشارع وصفاً لو لم يؤثر فى الحكم أى لو لم يكن علة فيه لم يكن لذكره فائدة دل على عليته إيماء وإلا كان ذكره عبثاً ولغوا ينزه هذا المنصب الشريف عنه وهو على أربعة أقسام الأول أن يدفع السؤال فى صورة الإشكال بذكر الوصف كما روى أنه عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل إنك تدخل على بنى فلان وعندهم هرة فقال عليه السلام إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات رواه الأربعة أصحاب السنن فلو لم يكن لكونها من الطوافين عليكم والطوافات أمر فى طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة الثانى أن يذكر وصفاً فى محل حكم لا حاجة إلى ذكره ابتداء فيعلم أنه إنما ذكره لكونه مؤثراً فى الحكم كما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ليلة الجن لابن مسعود مافى إداوتك قال نبيذ تمر قال ثمرة طيبة وماء طهور وهو حديث ضعيف رواه الترمذى وابن ماجه الثالث أن يسأل الرسول صلى الله عليه وسلم عن شىء فيسأل عليه الصلاة والسلام عن وصف له فاذا أخبر عنه حكم فيه بحكم ثم مثل له بحديث بيع الرطب بالتمر الذى تقدم ذكره وقال بعده ما قال فلو لم يكن نقصانه علة فى المنع لم يكن للتقديم عليه فائدة قال الرابع أن يسأل عن حكم فيتعرض لنظيره ويتبعه على وجه الشبه بينه وبين المسئول عنه فيفيد أن وجه الشبه هو العلة كما روى أبو داود والنسائى أن عمر رضى الله عنه قال هشلشت فقبلت وأنا صائم فقلت يا رسول الله صنعت اليوم أمراً عظيما قبلت وأنا صائم قال أرأيت لو تمضمضت من من الماء وأنت صائم قلت لا بأس قال فمه قال النسائى هذا الحديث منكر اه وقال احمد بن حنبل حديث ضعيف فنبه عليه الصلاة والسلام بهذا على إنه لا يفسد الصوم بالمضمضة لمشابهتها للقبلة فى أن كلا منهما وإن كان مقدمة للشرب والوقاع المفسدين فلم يحصل منه المطلوب من الشرب والوقاع وفيه إشارة

إلى أركان القياس الأربعة لأنه عليه الصلاة والسلام جعل المضمضة أصلا والقبلة فرعاً وكون كل منهما مقدمة للفساد وجامعاً وعدم الإفساد حكما اه قال ابن القيم ولولا أن حكم المثل حكم مثله وأن المعانى والعلل مؤثرة فى الأحكام نفياً وإثباتاً لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى فذكره ليدل به على أن حكم النظير حكم مثله وأن نسبة القبلة التى هى وسيلة إلى الوطء كنسبة وضع الماء فى الفم الذى هو وسيلة إلى شربه فكما أن هذا الأمر لا يضر فكذلك الآخر لا يضر اه (فهذه الصفات وإن لم يصرح فيها بلفظ التعليل إلا أنها خارجة مخرج التعليل إذ لا فائدة فى ذكرها سوى التعليل ويليه فى البيان أن يعلق الحكم على عين موصوفة بصفة) هذا هو الضرب الثالث من أدلة العلة وهو التنبيه على الأسباب بترتب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط بالفاء التى هى للتعقيب والتسبب (فالظاهر أن تلك الصفة علة وقد يكون هذا بلفظ الشرط كقوله تعالى وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن وكقوله صلى الله عليه وسلم من باع نخل بعد أن يؤبره فثمرتها للبائع إلا أن يشترطها المبتاع فالظاهر أن الحمل علة لوجوب النفقة والتأبير لكون الثمرة للبائع ومثله من أحيا أرضاً ميتة فهى له ومن بدل دينه فاقتلوه وقد تكون بغير لفظ الشرط كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) والزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا (وكقوله صلى الله لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا مثلا بمثل فالظاهر أن السرقة علة لوجوب القطع والطعم علة لتحريم التفاضل) لأن تعليق الحكم بمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق قال الإمام الغزالى فى المستصفى ويلتحق بهذا القسم يعنى ترتب الأحكام بصيغة الجزاء والشرط ما يرتبه الراوى بفاء الترتيب كقوله زنى ماعز فرجم وسهى النبى صلى الله عليه وسلم فسجد ورضخ يهودى رأس جارية فرضخ النبى صلى الله عليـــه وسلم رأسه فكل هذا يدل على التسبب وليس للمناسبة فان قوله من مس ذكره فليتوضأ يفهم منه السبب وإن لم يناسب بل يلحق بهذا الجنس كل حكم حدث عقب وصف حادث

سواء كان من الأقوال كحدوث الملك والحل عند البيع والنكاح والتصرفات أو من الأفعال كاشتغال الذمة عند القتل والإتلاف أو من الصفات كتحريم الشرب عند طريان الشدة على العصير وتحريم الوطء عند طريان الحيض فإنه ينقدح أن يقال لا يتجدد إلا بتجدد سبب وإن لم يتجدد إلا هذا فاذا هو السبب وإن لم يناسب فإن قيل فهذه الوجوه المذكورة تدل على السبب والعلة دلالة قاطعة أو دلالة ظنية قلنا أما مارتب على غيره بفاء الترتيب وصفة الجزاء والشرط فيدل على أن المرتب عليه معتبر فى الحكم لا محالة فهو صريح فى أصل الاعتبار أما اعتباره بطريق كونه علة أو سبباً متضمناً للعلة بطريق الملازمة والمجاورة أو شرطاً يظهر الحكم عنده بسبب آخر أو يفيد الحكم على تجرده حتى الحكم المحال أو يضم إليه وصف آخر حتى يختص ببعض المحال فمطلق الإضافة من الألفاظ المذكورة ليس صريحاً فيها ولكن قد يكون ظاهرا من وجه ويحتمل غيره وقد يكون مترددا بين وجهين فيتبع فيه موجب الأدلة وإنما الثابت بالإيماء والتنبيه كون الوصف المذكور معتبرا بحيث لا يجوز الغاؤه مثال هذا قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضى القاضى وهو غضبان وهو أن الغضب علة فى منع القضاء لكن قد ينبه بالنظر أنه ليس علة لذاته بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة من استيفاء الفكر حتى يلتحق بها الجائع والخائن والمتألم فيكون الغضب مناطا لا لعينه بل لمعنى يتضمنه وكذلك قوله سها فسجد يحتمل أن يكون السبب هو السهو ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من ترك ابعاض الصلاة حتى لو تركه عمداً ربما قيل فسجد أيضا وكذلك قوله زنى ماعز فرجم احتمل أن يكون لأنه زنى ويحتمل أن يكون لما يتضمنه الزنا من ايلاج فرج فى فرج محرم قطعا مشتهى طبعاً حتى يتعدى إلى اللواط وكذلك قوله من جامع فى نهار رمضان فعليه ما على المظاهر يحتمل أن يكون لنفس الجماع ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من افساد الصوم حتى يتعدى إلى الأكل والظاهر الاضافة إلى الأصل ومن حرفه عن الأصل إلى ما يتضمنه من افساد الصوم حتى يتعدى إلى الأكل افتقر إلى دليل وهذا النوع من التصرفات غير منقطع عن هذه

الاضافات فهذا ظاهر فى الإضافات اللفظية ايماء كان أو صريحاً أما مايحدث بحدوث وصف كحدوث الشدة فى إضافة الحكم اليه نظر سيأتى فى الطرد والعكس انتهى (وأما دلالتهما)أى قول الله وقول رسوله صلى الله عليه وسلم (من جهة الفحوى والمفهوم)هو مفهوم الموافقة الأولى فى المساوى (فبعضها أيضا أجلى من بعض فاجلاها مادل عليه التنبيه) بالأدنى على الاعلى أو بالاعلى على الأدنى كقوله تعالى (فلا تقل لهما أف) وكنهيه صلى الله عليه وسلم عن التضحية بالعوراء فيدل بالتنبيه عند سماعه على أن الضرب كل أولى بالمنع وأن العمياء أولى بالمنع) وكقوله العينان وكاء السه فاذا نامت العينان استطلق الوكاء فان الجنون والإغماء والسكر وكل ما أزال العقل أولى به من النوم قال الإمام الغزالى وقد اختلفوا فى تسميةهذا قياساً وتبعد تسميته قياساً لأنه لا يحتاج فيه إلى فكر واستنباط علة ولأن المسكوت ههنا كأنه أولى بالحكم من المنطوق ومن سماه قياسا اعترف بأنه مقطوع به ولا مشاحة فى الأسامى فمتى كان القياس عنده عبارة عن نوع من الالحاق يشمل هذه الصورة فإنما مخالفته فى عبارة اه (ويليه فى البيان) مايكون المسكوت عنه مثل المنطوق به ولا يكون أولى منه ولا هو دونه فيقال إنه فى معنى الأصل وربما اختلفوا فى تسميته قياسا وهو ماذكره المصنف بقوله (أن يذكر صفة فيفهم من ذكرها المعنى التى تتضمنه تلك الصفة من جهة التنبيه كقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضى وهو غضبان وكقوله صلى الله عليه وسلم فى الفأرة تقع فى السمن إن كان جامداً فألقوها وما حولها وإن كان مائعا فأريقوه فيفهم بضرب من الفكر أنه إنما منع الغضبان من القضاء لاشتغال قلبه وأن الجائع والعطشان مثله وأنه إنما أمر بإلقاء ماحول الفأرة من السمن إن كان جامداً أو إراقته إن كان مائعاً لكونه جامدا أو مائعا وأن الشيرج والزيت مثله) ثم شرع المصنف فى بيان الاستدلال على علية الشىء بفعل النبى صلى الله عليه وسلم فقال .

﴿ فصل ﴾ وأما دلالة أفعال رسول الله صلى الله عيه وسلم فهو أن يفعل

شيئا عند وقوع معنى من جهته أو من جهة غيره فيعلم أنه لم يفعل ذلك إلا لما ظهر من المعنى فيصير ذلك علة فيه وهذا مثل ماروى أنه سهى فسجد فيعلم أن السهو علة للسجود وأن أعرابيا جامع فى رمضان فأوجب عليه عتق رقبة فيعلم أن الجماع علة لإيجاب الكفارة) لا تنس ماقدمناه هنا عن الغزالى فى هذه المسائل .

﴿ فصل ﴾ أما دلالة الإجماع فهو أن تجمع الأمة على التعليل به) وهو نوعان إجماع على علة معينة كتعليل ولاية المال بالصغر وإجماع على أصل التعليل وإن اختلفوا فى عين العلة كاجماع السلف على أن الربا فى الأصناف معلل وان اختلفوا فى العلة ماهى ومن الأول قول المصنف (كما روى عمر رضى الله عنه أنه قال فى قسمة السواد لو قسمت بينكم لصارت دولة بين أغنيائكم) أى أمراً يتداولونه بينهم (ولم يخالفوه كما قال على كرم الله وجهه فى شارب الخمر إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فأرى أن يحد حد المفترى فلم يخالفه أحد فى هذا التعليل) وكاجماعهم على أن علة تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب هو امتزاج النسبين أى كونه من الأبوين وحينئذ فيقاس عليه فى تقديمه فى ولاية النكاح والصلاة عليه وتحمل العاقلة بجامع امتزاج النسبين فان قلت اذا كانت العلة مجمعا عليها كان ذلك بمنزلة الإجماع على الفرع فلزم أن يكون فيه اختلاف واثبات بالقياس واللازم باطل قلنا يتصور الخلاف إذا كان الإجماع ظنيا أو يدعى الخصم معارضا فى الفرع اه

﴿ فصل ﴾ وأما الضرب الثانى من الدليل على صحة العلة فهو الاستنباط وذلك من وجهين أحدهما التأثير والثانى شهادة الأصول فأما التأثير فهو أن يوجد الحكم بوجود معنى يغلب على الظن أن لأجله ثبت الحكم ويعرف ذلك من وجهين أحدهما بالسلب والوجود وهو أنه يوجد الحكم بوجوده) أى وجود ذلك المعنى والوصف (ويزول) الحكم (بزواله) أى زوال ذلك المعنى وهو المسمى بالدوران والطرد والعكس (وذلك مثل قوله فى الخمر أنه شراب

فيه شدة مطربة) مزيلة للعقل (فانه قبل حدوث الشدة كان حلالا ثم حدثت الشدة فحرم ثم زالت الشدة فحل فعلم أنه هو العلة) استدل المثبتون للدوران بأن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثا وكل حادث لا بدله من علة بالضرورة فعلته إما الوصف المدار أو غيره لا جائز أن يكون غير المدار هو العلة لأن ذلك إن كان موجوداً قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له والالزم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الأصل وإن لم يكن موجوداً فالأصل بقاؤه على العدم واذا حصل ظن أن غير المدار ليس بعلة حصل ظن أن المدار هو العلة وهو المدعى واستدل القائلون بحجيةالدوران بأن الدوران لو كان مسلكا للعلية لثبتت العلة أينما يثبت الدوران لكنه تخلف فى المتضايفين فان أحد المتضايفين دائر مع الآخر وجوداً وعدما ولاعلية قطعاً فاجاب المثبتون للحجية بأن التخلف لمانع قطعا وهو لا يقدح فالملازمة ممنوعة فان كونه مسلكا إنما هو فيما اذا لم يمنع مانع قوى قال فى الفواتح وأنت لا يذهب عليك أن المقصود أن الدوران أعم من التضايف ولما كان هو مانعا عن العلية فالقدر المشترك بينه وبين غيره من أين يفيد العلية فافهم وبعد هذا ليس إلا الجدل اه (والثانى) مما يعرف به تأثير الوصف كونه (بالتقسيم) الحاصر والتقسيم الذى ليس بحاصر ويعبر عنهما بالسبر والتقسيم وبالسبر فقط وبالتقسيم فقط (وذلك مثل أن يقول فى الخبز انه يحرم فيه الربا فلا يخلو إما أن يكون للكيل أو للطعم أو للوزن ثم يبطل أن يكون للكيل أو للوزن) بالنقض أو بغيره (فيعلم أنه للطعم) وهو المطلوب فالحاصل أن الباحث عن العلة يقسم الصفات التى يتوهم عليتها بأن يقول علة هذا الحكم اما هذه الصفة وإما هذه الصفة ثم يسبر كل واحدة منها أى يختبره ويلغى بعضها فيتعين الباقى للعلية وتقدم بيان مذهب الحنفية فى المسئلة فلا تغفل

﴿ فصل ﴾ وأما شهادة الأصول فيختص بقياس الدلالة وهو أن يدل على صحة العلة شهادة الأصول وذلك أن يقول فى القهقهة) داخل الصلاة (أن مالا ينقض الطهر خارج الصلاة لم ينقض داخل الصلاة كالكلام) فانه

لا ينقض الطهر خارج الصلاة فكذا لا ينقض الطهر داخلها وهذا متفق عليه بين الحنفية والشافعية (فيدل عليها بأن الأصول تشهد بالتسوية داخل الصلاة وخارجها ألا ترى أن ماينقض الوضوء داخل الصـــلاة ينقض خارجها كالأحداث كلها وما لا ينقض خارج الصـلاة لا ينقض داخلها فيجب أن تكون القهقهة مثلها) ونقل عن الشافعي أنه قال لو كانت القهقهة حدثا فى الصلاة لكانت حدثا خارجها لأن نواقض الطهارة سواء فيها داخل الصلاة وخارجها كما فى سائر الأحداث والجواب عنه ماذكره العيني من أن الفرق بينهماظاهر وهو أن المصلى فى مناجاة الرب والمقصود بالصلاة اظهار الخشوع فالضحك قهقهة فيها جناية عظيمة فناسب ذلك انتقاض وضوئه زجرا له وهذه المعانى لا توجد خارج الصـلاة ولأن النص اذا ورد على خلاف القياس لا يقاس عليه غيره بل يقتصر على مورده اه وحاصل ايراد الشافعي أنه لو كانت القهقهة حدثا فى الصلاة لكانت حـدثا خارجها لكن ليست حدثا خارجها فلا تكون حدثا فيها أيضا والجواب عنه من طريقين أحدهما بمنع الملازمة وهو الذى ذكره العيني بقوله ولأن النص الخ يعنى أن الملازمة بين كونه حدثا فى الصلاة وبين كونها حـدثا خارجها غير مسلمة لأن النص قد ورد بالأول على خلاف القياس ولم يرد بالثانى وثانيهما بتسليم المقدمتين والمطلوب وعدم مضرته وهو الذى ذكره العيني بقوله والفرق بينهما ظاهر إلى آخره وحاصله انا سلمنا الملازمة وما خرج منها لكنا نقول انتقاض الوضوء بالضحك فى الصـــلاة ليس لكونها حدثا بل زجرا للمصلى على الجناية الموجبة لعدم الخشوع المنافية لحالة الصلاة اه والنص هو مارواه الدارقطني عن أبى هريرة وعمران بن حصين والطبرانى عن أبى موسى الاشعرى واللفظ له قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى بالناس إذ دخل رجل فتردى أى وقع فى حفرة كانت فى المسجد وكان فى بصره ضرر فضحك كثير من القوم وهم فى الصلاة فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك أن يعيد الوضوء والصلاة وأيضاً قوله عليه

الصلاة والسلام يعاد الوضوء من سبع الحدث وقوله من ضحك فى الصلاة قهقهة فليعد الوضوء والصلاة فإنه روى مرسلا ومسنداً وقد اعترف أهل الحديث كلهم بصحته مرسلا والمرسل حجة عندنا وعند الجمهور وأما روايته فعن عدة من الصحابة كابن عمر ومعبد الخزاعى وأبى موسى الأشعرى وأبى هريرة وأنس وجابر وعمران بن حصين وقد استوفى صاحب تخريج أحاديث الهداية الكلام على الطرق كلها فانظره وقد ألف العلامة عبد الحى اللكنوى رسالة سماها الهسهسة بنقض الوضوء بالقهقهة وبسط الكلام فى هذه الرسالة فانظرها .

﴿ فصل وما سوى هذه الطرق ﴾ من الطرد والدوران ونحوهما (فلا يدل على صحة العلة وقال بعض الفقهاء إذا لم يجد ما يعارضها ولا ما يفسدها دل على صحتها) قال الإمام الغزالى القول فى المسالك الفاسدة فى إثبات علة الأصل وهى ثلاثة الأول الدليل على صحة علة الأصل سلامتها عن علة تعارضها تقتضى نقيض حكمها وسلامتها عن المعارض دليل صحتها وهذا فاسد لأنه إن سلم عنه فإنما يسلم عن مفسد واحد فربما لا يسلم عن مفسد آخر وإن سلم عن كل مفسد أيضاً لم يدل على صحته كما لو سلم شهادة المجهول عن علة قادحة لا يدل على كونه حجة ما لم تقم بينة معدلة مزكية لصحة انتفاء المفسد بل لا بد من قيام الدليل على الصحة فإن قيل دليل الصحة انتفاء المفسد قلنا لا بل دليل فساده انتفاء المصحح فهذا منقلب ولا فرق بين الكلامين انتهى ورتب الجمال الأسنوى الدليل هكذا فقال لا دليل عدم عليته وإذا انتفى الدليل على عدم عليته انتفى عدم عليته لأنه يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول وإذا انتفى عدم عليته ثبت عليته لامتناع ارتفاع النقيضين والجواب أنا نعارضه بمثله فنقول هذا الوصف ليس بعلة لأنه لا دليل على عليته وإذا انتفى الدليل عليها لزم انتفاؤها وإذا انتفت ثبت عدم عليته بعين ما قالوه (وقال أبو بكر الصيرفى طردها يدل على صحتها) هذا هو الطريق الثانى من الطريقين الفاسدين والطرد مصدر بمعنى الاطراد وهو أن يثبت الحكم مع الوصف الذى لم يعلم

كونه مناسبا ولا مستلزما للمناسب فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع ولم يعلم إلغاؤه وقد اختلفوا فيه فمن لايقول بحجية الدوران كالآمدى وابن الحاجب والحنفية جميعا ولم يعلم عن أحد منهم أنه قال بذلك لا يقول بهذا بطريق أولى ومن يقول به اختلفوا هنا فذهب الغزالى فى شفاء الغليل والإمام فخر الدين الرازى فى الرسالة البهائية إلى أنه حجة ومال إليه فى المحصول وصرح به صاحب الحاصل وقطع به البيضاوى وذهب جماعة منهم الغزالى فى المستصفى إلى إنه ليس بحجة ومنهم الشيخ أبو إسحاق الشيرازى ولهذا قال (فأما الدليل على من قال إن عدم ما يفسدها دليل على صحتها فهو أنه لو جاز أن يجعل هذا دليلا على صحتها لوجب إذا استدل بخبر لا يعرف صحته أن يقال عدم ما يعارضه وما يفسده يدل على صحته وهذا لا يقوله أحد فأما الدليل على الصيرفى فهو أن الطرد فعل القائس وفعل القائس ليس بحجة فى الشرع (وفيه نظر فإن المراد بالطرد كونه مطردا لا فعل الفاعل أو لأن قولنا إنها مطردة معناه أنه ليس هاهنا نقض فيفسدها وقد بينا أن عدم ما يفسدها لا يدل على صحتها) وهذا كقول القائل زيد عالم لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم ويعارضه أنه جاهل لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل والحق أنه لا يعلم كونه عالما بانتفاء دليل الجهل ولا كونه جاهلا بانتفاء دليل العلم بل يتوقف فيه إلى ظهور الدليل فكذلك الصحة والفساد فإن قيل ثبوت حكمها معها واقترانه بها دليل على كونها علة قلنا غلطتم فى قولكم ثبوت حكمها لأن هذه إضافة للحكم لا تثبت إلا بعد قيام الدليل على كونها علة فإذا لم يثبت لم يكن حكمها بل يحال غلبة الظن عليه كان حكم علته واقترن بها والاقتران لا يدل على الإضافة فقد يلزم الخمر لون وطعم يقترن به التحريم ويطرد وينعكس والعلة المشتركة الشدة واقترانه بما ليس بعلة كاقتران الأحكام بطلوع كوكب وهبوب ريح وبالجملة فنصب العلة يفتقر إلى دليل كوضع الحكم ولا يكفى فى إثبات الحكم أنه لا نقض عليه ولا مفسد له بل لا بد من دليل فكذا العلة انتهى مستصفى وقال القاضى والأستاذ من طرد عن غيره فهو جاهل غبى ومن مارس قواعد

الشرع واستجاز الطرد فهو هازئ بالشريعة مستهين بضبطها مشير إلى أن الأمر إلى القائل كيف أراد وإذا وضح القول ببطلان الطرد بان فساد قول من يقول يكفي ولو فى صورة واحدة بطريق أولى اه ولما فرغ المصنف من الطرق الدالة على كون الوصف علة شرع فى الطرق الدالة على كونه ليس بعلة وذكر منها عشرة وفى الحقيقة ما يرد على العلية مما يراد به إبطالها كثير فإن انتفاء كل شرط من شروط القياس ووجود كل مانع يمنع منه يعد قادحا ومبطلا للعلية وصاحب جمع الجوامع ذكر ثلاثة عشر قادحا وللإشارة إلى أنها كثيرة قال منها قال العضد وهى فى الحقيقة اعتراضات على الدليل الدال على العلية وكلها ترجع إلى منع ومعارضة وإلا لم تسمع لأن غرض المستدل إثبات مدعاه بدليله والإلزام وغرض المعترض إفحامه بمنعه عن الإثبات فالمستدعى هو المدعى والإثبات هو مدعاه والشاهد عليه هو الدليل وصلاحيته للشهادة بصحة المقدمات ونفاذها بترتب الحكم عليها إنما هو عند عدم المعارض وإلا يكون كتعارض البينتين والمعترض هو المدعى عليه والدافع للدعوى والدفع يكون بهدم أحد الأمرين فهدم شهادة الدليل بالقدح فى صحة مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها وبمنع ثبوت حكمها فما ليس من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت إليه ولا يشتغل بالجواب عنه بل الجواب عنه فاسد من حيث إنه جواب لما لا ينبغى أن يجاب وإن فرض صحيحا فى نفسه قال المصنف .

﴿باب بيان ما يفسد العلة﴾ اعلم أن للعلة شروط الأول أن يقوم الدليل على صحتها شرعا إن كانت شرعية الثانى أن لا تكون منصوبة لما لا يثبت بالقياس الثالث أن لا تكون منتزعة منها حتى لا يصح القياس عليه كأصل منسوخ الرابع أن يكون الوصف مما يصح التعليل به فلا يكون اسم لقب أو عدماً فى الحكم الثبوتى أو يكون منتزعا من أصل منسوخ وفى الحقيقة هذا الشرط أعم من الشروط السابقة وإنما القصد الإيضاح والخامس أن تكون العلة مؤثرة فى الحكم فإن لم تؤثر فيه لم يجز أن تكون علة والمراد

بالتأثير المناسبة قال القاضى فى التقريب معنى كون العلة مؤثرة فى الحكم أن يغلب على ظنّ المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها وقيل معناه إنها جالبة للحكم ومقتضية له والسادس أن تكون مطردة أى كلما وجدت وجد الحكم لتسلم من النقض والكسر فإن عارضها نقض أو كسر بطلت السابع أن لاتوجب ضدين لأنها تكون حينئذ شاهدة لحكمين متضادين كما فى مسئلة القلب الآتية والثامن أن لا تتضمن العلة زيادة على النص أى حكما غير ما أثبته النص إن فاقت مقتضاه بأن يدل النص على علية وصف ويزيد بالاستنباط فيه منافيا فلا يعمل بالاستنباط لأن النص مقدم عليه والتاسع أن لا يعارضها ما هو أقوى منها من نص كتاب أو سنة أو إجماع . العاشر أن لا يكون الدليل الدال عليها متنا ولا لحكم الفرع لابعمومه ولابخصوصه للاستغناء حينئذ عن القياس (قال الشيخ الإمام الأوحد رحمه الله ورضى عنه قد ذكرت فى الملخص فى الجدل فيما يفسد خمسة عشر نوعاً وأنا أذكرها هنا مايليق بهذا الكتاب إن شاءالله تعالى فأقول إن الذى يفسد العلة عشرة أشياء أحدها أن لا يكون على صحتها دليل شرعى (فيدل ذلك على فسادها لأنى قد بينت فى الباب قبله أن العلة الشرعية فاذا لم يكن على صحتها دليل من جهة الشرع دل على أنهـــا ليست بعلة فوجب الحكم بفسادها

﴿ فصل ﴾ والثانى أن تكون العلة منصوبة لما لا يثبت بالقياس كأقل الحيض وأكثره قد قدم المصنف أن ما طريقة الخلقة والعادة لا يجرى فيه القياس ثم اعلم أن كون أقل الحيض عند الحنفية ثلاثة أيام وأكثر عشرة أيام مستندهم فيه ما روى الدار قطنى عن أبى أمامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقل الحيض للجارية البكر والثيب الثلاث وأكثر مايكون عشرة فإذا زاد فهى مستحاضة والحديث ضعيف لكن ورد فى ذلك عدة أحاديث عن النبى صلى الله عليه وسلم متعددة الطرق وذلك يرفع الحديث الضعيف إلى الحسن والمقدرات الشرعية مما لا تدرك بالرأى فالموقوف فيها حكمه

الرفع بل تسكن النفس بكثرة ما روى عن الصحابة والتابعين إلى أن المرفوع مما أجاد فيه ذلك الراوى الضعيف وبالجملة فله أصل فى الشرع والشافعية عندهم أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوما بلياليها ومستندهم فيه الاستقراء قال الشيخ زكريا الأنصارى فى التحرير وشرحه وأقله زمناً يوم وليلة وأكثر خمسة عشر يوماً وليلة وإن لم تتصل وغالبه ستة أو سبعة كل ذلك بالاستقراء من الإمام الشافعى رضى الله عنه قال العلامه الشرقاوى قوله كل ذلك أى الأقل والأكثر والغالب وقوله بالإستقراء أى التتبع والسؤال عن أحوالهن فى الحيض وإنما عمل فى ذلك به لعدم ضابط له فى اللغة لا فى الشرع فيرجع فيه إلى المتعارف بالاستقراء ثم قال والظاهر أن هذا استقرار ناقص لعدم تتبع كل الأفراد وأكثرها اهـ (وإثبات الأسماء واللغات على قول من لا يجوز إثباتها بالقياس) وقدمنا أن هذا القول هو الأصح وقدمنا أن من شروط حكم الأصل كونه حكماً شرعيا إن طلب به حكم شرعى (وغير ذلك من الأحكام التى لا مدخل للقياس فيها) كأعداد الركعات ومقادير الزكوات (على ما تقدم شرحها فيدل على ذلك فسادها

﴿ فصل ﴾ والثالث مما يدل على فساد العلة أن تكون العلة منتزعة من أصل لايجوز انتزاع العلة منه مثل أن يقيس على أصل غير ثابت كأصل منسوخ أو أصل لم يثبت الحكم فيه لأن الفرع لا يثبت إلا بالأصل فإذا لم يثبت الأصل لم يجز إثبات الفرع من جهته وهكذا لو كان الأصل قد ورد الشرع ومنع القياس مثل قياس أصحاب أبى حنيفة رحمه الله تعالى غير رسول الله بتخصيصه صلى الله عليه وسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى جواز النكاح بلفظ الهبة وقد ورد الشرع بتخصيصه بذلك) وهو قوله تعالى وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى إن أراد النبى أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين) فقوله خالصة لك يدل على أن النكاح لا ينعقد بلفظ الهبة لأن للفظ تابع للمعنى وقد اختص صلى الله عليه وسلم بالمعنى وهو حلها له من غير صداق إن أراد أن يستنكحها فيختص النبى صلى الله عليه وسلم بانعقاد والنكاح بلفظ

الهبة ولا يقاس عليه غيره (لأن القياس إنما يجوز على ما لم يرد الشرع بالمنع منه فاذا ورد الشرع بالمنع منه فلا يجوز) وقال بعض أجلة الحنفية فى ذلك إن المراد بالهبة فى الآية تمليك المتعة بلا عوض بأى لفظ كان لا تمليكها بلفظ وهبت نفسى فحيث لم يكن ذلك نصاً فى التمليك بهذا اللفظ لم يصح لأن يكون مناطاً للخلاف فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة إيجاباً وسلباً ومعنى خلوص الإحلال المذكور له صلى الله عليه وسلم من دون المؤمنين كونه متحققاً فى حقه غير متحقق فى حقهم إذ لابد فى الإحلال لهم من مهر المثل وظاهر كلام العلامة ابن الهمام اعتبار لفظ الهبة حيث قال فى فتح القدير قد ورد النكاح بلفظ الهبة وساق الآية ثم قال والأصل عدم الخصوصية حتى يقوم بدليلها وقوله تعالى خالصة يرجع إلى عدم المهر بقرينة إعقابه بالتعليل بنفى الحرج فان الحرج ليس فى ترك لفظ إلى غيره وخصوصا بالنسبة إلى أفصح العرب بل فى لزوم المال وبقرينة وقوعه فى مقابلة المؤمن أجورهن فصار الحاصل إنا أحللنا لك الأزواج المؤمن مهورهن والتى وهبت نفسها لك فلم تأخذ مهراً خالصة لك هذه الخصلة من دون المؤمنين أما هم فقد علمنا ما فرضنا عليهم فى أزواجهم الخ من المهر وغيره وأبدى صدر الشريعة جواز كونه متعلقا بأحللنا قيداً فى إحلال أزواجه له صلى الله عليه وسلم لإفادة عدم حلهن لغيره صلى الله عليه وسلم انتهى وجوز بعضهم كونه قيداً فى إحلال الإماء أيضا لإفادة عدم حل إمائه بعده عليه الصلاة والسلام وبعض آخر كونه قيدا لإحلال جميع ما تقدم على القيود المذكورة أى خلص إحلال ما أحللنا لك من المذكورات عن القيود المذكورة خلوصها من المؤمنين فان إحلال الجميع على القيود المذكورة غير متحقق فى حقهم بل المتحقق فيه بعض المعدود على الوجه المعهود واختاره الزمخشرى اهـ من تفسير الألوسى فأصحاب أبو حنيفة موافقون على أن القياس على أصل غير ثابت كأصل منسوخ أو أصل قد ورد الشرع بتخصيصه ومنع القياس عليه لا يجوز ولا ينازعون فى ذلك وإنما ينازعون فى كون ما ذكره المصنف من أن

أنعقاد النكاح بلفظ الهبة مما ورد الشرع بتخصيصه ومنع القياس عليه بل بعضهم استدل بالآية على جواز انعقاد النكاح بلفظ بطريق تنقيح المناط وبعضهم قال الأصل عدم الخصوصية حتى يقوم دليلها الخ ماقال فتفطن (ولهذا لا يجوز بالقياس إذا منع منه نص أو إجماع) هذا مما لا نزاع فيه

﴿ فصل ﴾ والرابع مما يدل على فساد العلة أن يكون الوصف الذى جعل علة لا يجوز التعليل به مثل أن تجعل العلة اسم لقب أو نفى صفة) قد تقدم من المصنف جواز كون اسم اللقب علة ومثل له بماء وتراب وجواز كون الوصف نفياً أو إثباتاً فالإثبات كقولنا لأنه وارث والنفى لأنه ليس بوارث وليس بتراب ولذا قال (على قول من لا يجيز ذلك) لأن اللقب ليس فيه رائحة التعليل ولعدم اشتماله على الحكمة التى يترتب عليها الحكم (أو بينها) وهو منزلة بين المناسب بالذات والطرد لأن الوصف إن ناسب بالذات فهو المناسب وإن ناسب بالالتزام فهو الشبه وإن لم يناسب فهو الطرد وإنما كان منزلة بين منزلتيهما لأنه يشبه المناسب من حيث التفات الشرع اليه فى الحكم كالذكورة والأنوثة فى القضاء والشهادة ويخالفه بأنه ليس فيه مناسبة عقلية ويشبه الطرد لعدم المناسبة بالذات ويخالفه باعتباره فى بعض الأحكام ومن أمثلته تعليل وجوب النية فى التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء فان الطهارة من حيث هى لا تناسب اشتراط النية وإلا لاشترطت فى الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث انها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية وقد اختلفوا فى الشبه فعند الحنفية ليس هو بعلة ولا مسلك وعليه القاضى الباقلانى والصيرفى وأبو اسحاق الشيرازى من الشافعية وأما سائر الشافعية فبعضهم قالوا إنه علة وليس بمسلك بل إن ثبت بمسلك من المسالك ونحوها يقبل وإلا فلا وعليه ابن الحاجب من المالكية وأكثرهم على أنه من المسالك وهو باطل قطعاً إذ ليس فيه مناسبة تفيد ظن العلية وإن أفاد ظناً فهو لا يغنى من الحق شيئاً ثم اختلفوا فمنهم من اعتبره مسلكا مطلقا مثل سائر المسالك وكثير على أنه مسلك ضعيف لا يصار إليه مع إمكان

مسلك آخر اه (أووصفا لن يثبت وجوده فى الأصل والفرع فيدل) ماذكر من كون العلة اسم لقب أو نفى صفة أو شبها أو وصفا غير ثابت فى الأصل والفرع (على فسادها لأن الحكم تابع للعلة وإذا كانت العلة لاتفيد الحكم أو لم تثبت لم يجز إثبات الحكم من جهتها .

﴿ فصل والخامس ﴾ مما يدل على فساد العلة (أن لاتكون مؤثرة فى الحكم) وعرفه فى جمع الجوامع بقوله أن لايكون فى الوصف مناسبة لإثبات الحكم ولا نفيه اه وعدم التأثير عند الجدليين على أربعة أقسام مرتبة أحدها عدم تأثير الوصف المعلل به بكونه وصفا طرديا لهالامناسبة فيه ولا شبه كقول الحنفى فى الصبح صلاة لاتقصد فلا يقوم أذانها على وقتها كالمغرب بجامع عدم القصر فيهما فإن عدم القصر بالنسبة لعدم تقديم الأذان طردى لامناسبة فيه ولاشبه وعدم التقديم موجود فيما يقصر كالظهر وحاصل هذا القسم طلب الدليل على علية الوصف الثانى عدم التأثير فى حكم الأصل فقط بأن يستغنى عنه بإبداء علة أخرى لإثبات حكم الأصل كأن يقال فى [illegible]

المعترض لا أثر فى الأصل لكونه غير مرئى فإن العجز عن التسليم كاف فى عدم صحة بيع غير المرئى فلا حاجة لقوله غير مرئى وإن كان مناسبا لنفى الصحة ولكن لا تأثير له هنا وحاصل هذا القسم معارضة فى الأصل بإبداء علة أخرى غير علة الأصل وهى فى المثال العجز عن التسليم بناء على منع التعليل بعلتين فإن قلنا بجوازه لم يقدح وإلاقدح والثالث عدم التأثير فى حكم الأصل والفرع كقول معتبر العدد فى الاستجمار عبادة متعلقة بالأحجار لم تتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كالأحجار فى رمى الجمار فقول معتبر الصلاة ولم تتقدمها معصية عديم التأثير فى الأصل والفرع لكنه مضطر إلى ذكره لئلا ينقض الحكم الذى علل به عند حذف التقييد به بالأحجار فى رجم المحصن ولم يعتبر فيها العدد ومع زيادة العدد المذكور لانقض بالرجم فى رجم المحصن فإنه عبادة متعلقة بالأحجار ولم يعتبر فيها العدد ومع زيادة العدد المذكور

لانقض بالرجم لتقدم المعصية الرابع عدم التأثير فى الفرع لكونه لايطرد فى جميع صور النزاع مثل أن يقال فى ولاية المرأة زوجت نفسها بغير كفؤ فلا يصح كما لوزوجها وليها من غير كفؤ فكون التزويج من غير كفؤ لا يطرد فى جمع صور النزاع وهو تزويجها نفسها ولو من كفؤ فهو كالقسم الثانى إذ لا أثر فى مثاله للتقييد بغير الكفؤ كما لا أثر فى مثال الثانى للتقييد بكون المبيع غير مرئى وإن كان نفى الأثر فى هذا بالنسبة إلى الفرع والثانى بالنسبة إلى الأصل والكلام فى هذا مبنى على الخلاف فى الغرض وهو تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج فيه وإقامة الدليل عليه كان يقول الخصم فى المرأة المزوجة نفسها إنما أفرضه فى التزويج بغير كفؤ وأقيم الدليل عليه خاصة فقد خص الخصم دليله ببعض صور النزاع إذ المدعى منع تزويج المرأة نفسها مطلقا فمن منع الفرض رد هذا ومن أجاز قبله وفى قبول الفرض مذاهب الأصح منها جوازه مطلقا وبه قال الجمهور لأنه يستفاد به غرض صحيح وهو دفع الاعتراض فى بعض الصور حيث لا يساعد الدليل فى كلها اه (ومن أصحابنا من قال إن ذلك) أى كونها غير مؤثرة فى الحكم ولا انفيه (لايوجب فسادها وهى طريقة من قال أن طردها) وهو مقارنة الوصف للحكم من غير مناسبة بالذات ولا بالتبع فيما عدا صورة النزاع (يدل على صحتها وقد دلت على فساده ومن أصحابنا من قال إن دفعه) أى دفع الطرد (للنقض) وهو تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليته بوجودها فى بعض الصور بدون الحكم (تأثير صحيح) فإن المعلل وهو من نصب نفسه لإثبات الحكم ويسمى مستدلا يستدل على كون الطرد من مسالك العلة ومؤثرا بكونه يندفع به النقض عن العلة بتخلف الحكم عنها مع وجودها فإن الحكم إذا قارن الوصف دل ذلك على تأثير الوصف فيه باندفاع النقض عنه وقد رد المصنف ذلك بقوله (وهذا خطأ لأن المؤثر ما تعلق الحكم به فى الشرع) بكونه مناسبا (ودفع النقض عن مذهب المعلل) وليس المطلوب علة المعلل وإنما المطلوب علة الشرع فسقط هذا القول وفى أى موضع يعتبر تأثير العلة

فيه وجهان من أصحابنا من قال يطلب تأثيرها فى الأصل لأن العلة تتفرع من الأصل أولا ثم يقاس الفرع عليه فاذا لم يؤثر فى الأصل لم تثبت العلة فكأنه رد الفرع إلى الأصل بغير علة الأصل وقال بعضهم يكفى أن يكثر فى موضع من الأصول وهو اختيار شيخنا القاضى أبى الطيب الطبرى رحمه الله وهو الصحيح عندى لأنها إذا أقرت فى موضع من الأصول دل على صحتها وإذا صحت وجب تعليق الحكم عليها حيث وجدت) المناسب وهو ما علم اعتبار الشارع له ولوظننا منقسم إلى أربعة أقسام أحدها أن يعلم اعتبار عين الموصوف فى عين الحكم بنص أو إجماع وهذا القسم يسمى المؤثر سمى بذلك لتأثيره بما اعتبره من نص أو إجماع ومثال اعتبار عين الوصف فى عين الحكم بالنص اعتبار عين مس الذكر فى عين الحدث بنصه عليه الصلاة والسلام من مس ذكره فليتوضأ إذ المراد بالعين النوع لا الشخص إذ ليس المراد بنقض الوضوء نقض الشخص ولا المس فى الحديث مس بخصوصه بل المراد أى نقض كان ومس أى ذكر كان ومثاله بالإجماع اعتبار عين الصغر فى عين ولاية المال فإنه مجمع عليه ثانيهما أن يعلم اعتبار عين الوصف فى جنس الحكم بواحد منهما كاعتبار عين الصغر فى ولاية النكاح حيث تثبت معه وإن اختلفت فى أنها له أو للبكارة أولها فانه لم يعلم من الشارع اعتباره فى عين ولاية النكاح بل علم فى جنس الولاية لاعتباره فى ولاية المال بالإجماع كما تقدم ثالثها أن يعتبر جنس الوصف فى عين الحكم كاعتبار المشقة فى عين جواز الجمع بالمطر على القول به فانه لم يعلم من الشارع اعتبارها فى جواز الجمع بالمطر بل فى جنس الجمع لاعتباره فى جواز الجمع فى السفر بالنص رابعها أن يعتبر جنس الوصف فى جنس الحكم كاعتبار القتل العمد العدوان بمثقل فى القصاص فإنه لم يعلم من الشارع اعتبارا لقتل العمد العدوان بمثقل ولا اعتبار القصاص بمثقل وإنما علم اعتبار الشارع جنس القتل المذكور بمثقل وهو الجناية العظيمة الجامعة له وللقتل بمحدد وجنس القصاص الجامع له بمحدد وبمثقل بالإجماع وهذه الثلاثة الأخيرة تسمى بالملائم لملاءمتها للحكم

وأعلاها ما أثر فيه عين الوصف فى جنس الحكم ثم عكسه ثم الجنس انتهى (والسادس) مما يدل على فساد العلة (أن تكون منتقضة وهى أن توجد) العلة (ولا حكم معها) مثاله أن يقول الشافعى من لم يبيت النية فى صوم واجب يعرى أول صومه عن النية فلا يصح فينقضه الحنفى بصوم التطوع فانه يصح بلا تبييت فقد وجدت العلة وهى العرو عن النية بدون الحكم وهو عدم الصحة ثم إن اطلاقه عدم وجدان العلة يصدق بوجود مانع وفقد شرط وغيرهما واطلاق العلة يصدق بالمنصوصة قطعا والمنصوصة ظنا والمستنبطة والحاصل من ذلك تسعة أقسام لأنها الخارجة من ضرب ثلاثة فى ثلاثة لكن النقض إنما يأتى فيما أمكن وذهب بعضهم إلى أن النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لأن التأثير لا يثبت إلا بنص أو اجماع ولا يتصور فيه المناقضة إذ القدح فيها رد للنص والاجماع والجواب أن ثبوت التأثير قد يكون ظنياً فيصح الاعتراض بالنقض وبأن العلة وان كان نصها قطعى المتن والدلالة فان النص وان أفاد القطع بان العلة كذا لكنه لا يستلزم القطع بأن كذا بمجرده أو مطلقاً هو العلة لاحتمال أن يعتبر معه شيء آخر كانتفاء مانع فإن فرض أن النص أفاد القطع بأن العلة مجرد كذا وأنه لا يعتبر معه شيء آخر كأن قال العلة بمجرده ولا مانع ولا شرط لم يتصور تخلف حينئذ حتى يتصور اختلاف فى القدح به استدل القائلون بأن النقض قادح مطلقاً بأن عدم المانع أو وجود الشرط جزء العلة لأن المستلزم للمعلول هو كل من الوصف المؤثر وعدم المانع ووجود الشرط ولا وجود للكل حين يفقد الجزء فبوجود المانع أو فقدان الشرط تنتفى العلة بانتفاء جزئها فلا تخلف فى الحقيقة بل امتنع الحكم لعـــدم وجود المقتضى والجواب أن النزاع فى الوصف الباعث المؤثر لا فى جملة مايتوقف عليه المعلول ولا دخل للشرط وعدم المانع بل المؤثر نفس الوصف وقد تخلف عنه الحكم ومن ههنا اندفع قول هؤلاء فى استدلالهم لو صحت العلة مع التخلف لزم الحكم فى صورة التخلف لأن وجود العلة ملزوم المعلول فاينما وجدت وجد ووجه الاندفاع ان ملزوم المعلول هو العلة التامة لا المؤثر فقط والنزاع

فيه واعلم أن دليلهم هذا يدل دلالة واضحة على أن هؤلاء أرادوا من العلة المؤثر التام الذى لم يوجد معه مانع ولم يفقد منه شرط واستدلالهم هذا وما قالوه تام فيه فان عدم المانع ووجود الشرط متممان للتأثير البتة فاذا وجد المانع وانتفى الشرط ينتفى المؤثر التام فانتفى الحكم بانتفائه فلا تخلف فى الحقيقة وأيضاً لو تخلف الحكم عن المؤثر التام ومن ضروريات تمام العلة وجود المعلول لوجد الحكم فى صورة التخلف ولزم التناقض حتما لكون المؤثر التام ملزوم الحكم وأيضاً يلزم تصويب كل واحد لأن عدم وجود الحكم لما لم يكن ضارا لتمام العلة أمكن أن يدعى كل أحد علية كل وصف ولا يضر النقض أصلا كما أن كلام الفريق الآخر صريح فى أن الوصف الباعث المؤثر لا فى جملة مايتوقف عليه الحكم ومن الضرورى أن وجود الشرط وانتفاءه ليس جزءا من الوصف نفسه وإن كان جزءاً من المؤثر التام فالاشبه أن الخلاف لفظى فمن أجاز التخلف وقال إن النقض لا يقدح إنما أجازه عن المؤثر الذى لم يستجمع لشرائط التأثير لوجود الشروط وارتفاع الموانع ومن منع وقال إنه خارج إنما منعه عن المؤثر التام المستجمع لشرائط التأثير بوجود الشروط وارتفاع الموانع فالخلاف هنا راجع إلى الخلاف فى تخصيص العلة وقال صاحب الكشف الخلاف فى مسئلة تخصيص العلة راجع إلى العبارة لأن العلة فى غير موضع التخلف صحيحة عند الفريقين وفى موضع التخلف الحكم معدوم إلا أن العدم عند المانع مضاف إلى عدم العلة وعند المجوز إلى المانع اه وقال ابن الحاجب إن الخلاف لفظى مبنى على تفسير العلة بما يستلزم وجوده وجود الحكم وهو معنى المؤثر فالتخلف قادح أو بالباعث أو المعرف فلا لكن قال صاحب سلم الثبوت والحق أنه معنوى تظهر ثمرته فى الجواب عن النقض فعند المجوز يجوز بابداء المانع دون المانع وفى مسئلة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة لا حجة مساوية فعند المجوز لا انخرام بل تخلف لمانع وعند المانع تنخرم ومثله فى جمع الجوامع مع زيادة فانه قالوا الخلاف فى القدح معنوى لا لفظى خلافا لابن الحاجب ومن فروعه التعليل بعلتين والانقطاع وانخرام المناسبة بمفسدة

وغيرها وجوابه منع وجود العلة أو منع انتفاء الحكم ان لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل وعند من يرى الموانع بيانها اه وحقق صاحب فواتح الرحموت أن الخلاف لفظى انتهى من سلم الوصول (وقال أصحاب أبى حنيفة وجود العلة من غير حكم ليس بنقص لها) تفصيل مذهب الحنفية أن علماء ماوراء النهر منهم ماعدا الإمام أبا زيد الدبوسى موافق لمذهب الشافعى فى أن التخلف يقدح مطلقاً كما تقدم وأما مذهب علماء العراق والامام الدبوسى من علماء ما وراء النهر فهو أنه لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة فان لم يكن مانع قدح والحاصل أنه مختص بوجود المانع أو فقد الشرط والصحيح أنه مذهب أئمة الحنفية الثلاثة الإمام أبى حنيفة وصاحبيه لقولهم بالاستحسان بالأثر المخالف للقياس وشرطهم لصحة القياس وعدم كونه معدولا به عن سنن القياس . فقد تخلف الحكم عن العلة هنا ولما اعترض القائلون بأن النقض قادح بأن العلة فى موضع الاستحسان موضع العدول عن سنن القياس معدومة لا أنه تخلف مع وجودها أجابوا عن ذلك بأن الوصف المؤثر غير معدوم فيها بل انما المعدوم هو التأثير خطأ وذلك لمانع كما يظهر بالتأمل قاله صدر الإسلام تكلم القوم قديماً وحديثاً فى تخصيص العلة ولم يرد عن الامام وصاحبيه وزفر وسائر أصحابه نص وادعى قوم من أجلة أصحابنا كالشيخ الإمام أبى بكر الرازى والشيخ أبى الحسن الكرخى والقاضى خليل بن احمد السبجزى أن مذهب أبى حنيفة القول بتخصيص العلة واستشهدوا عليه بمسائل وذكر المحاسبى عن الأشعرية أن أبا حنيفة يقول ذلك وعد من مناقبه وقال فى التحقيق من قال بتخصيص العلة زعم أن ذلك مذهب علمائنا الثلاثة اه ومن هذا نعلم أن الحنفية فريقان فريق علماء ما وراء النهر قالوا إن شرط العلة عدم النقض وتخلف الحكم عنها فتخرج بذلك عن أن تكون علة وفريق علماء العراق وهؤلاء يقولون إن النقض لا يقدح فى العلية إذا كان لمانع وانه لا قائل منهم بأنه لا يقدح مطلقاً سواء كان لمانع أو فقد شرط اه من سلم الوصول فلا تغتر بما نسب

إلى الحنفية من أنه لا يقدح مطلقا فانه مخالف لما فى معتبرات كتب المذهب فليبحث عن القائل واستدل القائلون بأن النقض ليس يقدح عند وجود مانع أو فقد شرط بوجوه الأول القياس على الأدلة اللفظية فكما أن التخصيص لا يقدح فى كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح فى كون الوصف علة والجامع كونهما من الأدلة الشرعية وجمع الدليلين المتعارضين فان مقتضى العلة ثبوت الحكم فى جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته فى بعض تلك الصور فيجمع بينهما بأن يرتب الحكم على العلة فيما عدا صورة وجود المانع كما أن مقتضى العام ثبوت حكمه فى جميع أفراده ومقتضى المخصص عدم ثبوته فى بعضها وقد جمعنا بينهما فالنقض للمانع كالتخصيص المعارض للعام واعترض بأن التخصيص من صفات الألفاظ لا من صفات المعانى فلا يتحقق فى العلة لانها من المعانى والجواب أن التخصيص بمعنى الشمول هو فى المعانى أولا وبالذات وفى الألفاظ ثانياً وبالتبع كما هو مقتضى اللغة وأما تخصيصه بالألفاظ فهو اصطلاح لا يدفع المعنى على أنا نقول إن العلة كانت موجبة للحكم فى كل ماتوجد فيه لكن تخاف لمانع يمنع إياه من التأثير كما فى العام المقتضى للحكم فى الكل ويمنع المخصص الحكم فى البعض فهل ينفع مجرد إطلاق اسم التخصيص بحسب هذا الاصطلاح شيئا الثانى من الأدلة أن تخاف الحكم عن العلة يحتمل أن يكون لفساد فى العلة ويحتمل أن يكون لمانع من ثبوت الحكم فاذا بين المعلل أنه لمانع يجب قبوله لأنه بيان أحد المحملين كالعلل العقليــة فان الحكم فيها قد يتخاف لمانع كالإحراق بالنار الثالث أن العلل الشرعيــة أمارة على الحكم لا موجبة وإنما صارت أمارة بجعل جاعل فجاز أن تجعل أمارة عليها فى محل ولم تجعل فى محل آخر كما جاز أن تجعل أمارة فى وقت دون وقت وبتخلف الحكم عنها فى بعض المواضع لا تخرج عن كونها علة الرابع القياس على العلة المنصوصة فان تخيص العلة المنصوصة جائز بالإتفاق فان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للقطع والحد وقد يوجد سارق لا يقطع وزان لا يحد إلى غير ذلك من العلل

الشرعية ولما جاز فى المنصوصة جاز تخصيص المستنبطة أيضا لأن ما يجوز على الشىء أو يستحيل لا يختلف باختلاف طرقه ولم يوجد فى العلتين إلا اختلاف الطريق فانه فى أحـــدهما النص وفى الأخرى الاستنباط وذلك لا يوجب الاختلاف فيهما بعد ماثبت أن كل واحدة منهما علة اه (والدليل على فساد ذلك) يعنى قول الحنفية وجود العلة من غير حكم ليس بنقض بل تخصيص (هو أنها علة مستنبطة فاذا وجدت من غير حكم وجب الحكم بفسادها دليله العلل العقلية) قد قدمنا أنه لاخلاف بين الفريقين وانه لفظى فمن أجازا النقض وقال إنه لا يقدح إنما أجازه عن المؤثر الذى لم يستجمع لشرائط التأثير وانتفاء الموانع ومن منع النقض وقال إنه قادح انمـــا منعه عن المؤثر التام المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع الموانع وهـذا نظير العلل العقلية فان الحـكم قد يتخلف فيها لمانع من ثبوت الحـكم كالإحراق بالنار فانه تخلف عن ابراهيم عليه السلام وعن الخشب الملطخ بالطلق المحلول وتحقيق كونه لفظياً موضح فى فواتح الرحموت وسلم الوصول (وأما وجود معنى العلة ولا حكم وهو الذى سمته المتفقهة الـكسر والنقض من طريق المعنى) وانما يرد على الوصف المركب من جزءين أحدهما ملغى والآخر منقوض فهو فى الحقيقة قدح فى تمام العلة بعدم التأثير وفى جزئها بالنقض وسمى نقضاً لأن ماله إلا النقض والا فهو فى الابتداء ليس بنقض وهو أن تبدل العلة أو بعض أوصافها بما هو فى معناها ثم يوجد ذلك) أى ماهو فى معنى العلة (من غير حكم) بأن يجعل بدل الوصف المسقط وصف أعم منه ثم ينقض كما يقال فى إثبات صلاة الخوف هى صلاة يجب قضاؤها إجماعا لو تركت فيجب اداؤها قياساً على صلاة الأمن فيعترض بأن خصوص الصـــلاة فى العلية ملغى إذ وجوب الأداء لوجوب القضاء غير مختص بالصلاة لأن الحج كذلك يجب أداؤه لوجوب قضائه فينبغى إلغاء الخصوصية وابدالها بالوصف العام وهو كونها عبادة يجب قضاؤها ثم ينقض بصوم الحائض فانه عبادة يجب قضاؤها ولا يجب أداؤها بل يحرم أولا يجعل بدل الوصف المسقط عام بل يقتصر

على الباقى بعد اسقاطه فلا ينبغى علة للمستدل إلا قوله يجب قضاؤه فيقال عليه وليس كلما يجب قضاؤه يجب أداؤه دليله الحائض فانها يجب عليها قضاء الصوم دون أدائه قال فى تكملة الابهاج واعترض بأن العلة اذا كانت مركبة فكل جزء من أجزائها يكون ملغى بالنسبة إلى ذلك وحينئذ فالكسر غير صحيح لأن العلة المجموع ولم يرد النقض عليه وهو ضعيف لأن المعترض أزال الوصف الخاص بالنقض وألزم بالوصف وصار المستدل عنده معللا بالوصف العام مع الوصف فتوجه النقض عليه بعد ذلك فلم يرد إلا على المجموع قال ومن أمثلته أيضاً أن يقال على لسان الشافعية فى بيع مالم يره المشترى بيع مجهول الصفة عند العاقد فلم يصح كما لو قال بعتك ثوبا فيقال المعترض ينكسر هذا بما اذا نكح امرأة لم يرها فانه يصح نكاحها مع كونها مجهولة الصفة عند العاقد فهذا كسر لأنه نقل من طريق المعنى بدليل أن النكاح فى الجهالة كالبيع بدليل أن الجهل بالعين فى كل منهما يوجب الفساد قال واذا أردت تنزيل هذا المثال على عبارة المصنف يعنى البيضاوى قلت خصوص كونه مبيعا ملغى لأن المرهون كذلك فيبقى كونه عقداً وهو منقوض بالنكاح وليس للمعترض ايراد الوصية بدل النكاح لأنها ليست فى معنى البيع فى باب الجهالة الا ترى أن شيئاً من الجهالات لا ينافيها بخلاف النكاح ومنها أن يقال على لسان الشافعية فى إيجاب الكفارة فى قتل العمد قتل من يضمن بدية أو قصاص بغير إذن شرعى فيجب كفارته كالخطإ فيقول المعترض خصوص كونه يضمن بالدية أو القصاص ملغى لأنها لا تجب فى قتل السيد عبده فبقى كونه آدمياً وهو منقوض بالحربى والمرتد وقاطع الطريق والزانى المحصن ولو أن المستدل قال قتل معصوم الدم لما توجه عليه كسر ومنها أن يقال على لسان الشافعية صلاة الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر إقامتها إلى اذن السلطان كالظهر فيقول المعترض خصوص كونها مفروضة ملغى لأن التطوع كذلك فبقى كونها صلاة مطلوبة وهو منقوض بصلاة الاستسقاء انتهى والحاصل أن معنا أمرين أحدهما تخلف الحكم عن العلة بسبب الغاء أحد جزئيها والثانى النقض

والفرق بين ماهنا وبين النقض المتقدم أن تخلف الحكم فى النقض فى العلة غير المركبة وأما فيما هنا سواء سميناه كسرا أو نقضاً مكسورا فهو تخلف الحكم عن الباقى من العلة بسبب إلغاء بعض أجزائها ولذا كان قادحا إلا إن أظهر المستدل مانعاً ينقض تخلف الحكم فلا يقدح وأما تخلف الحكم عن الحكمة وسماه فى المسلم كسراً فالعلة موجودة والحكم موجود ولكن تخلفت عنه حكمته سواء سميناه وكسرا و نقضاً مكسورا كتخلف رخصة السفر عن الصنعة الشاقة فى الحضر فالمختار أنه لا يبطل العلية وعليه الأكثر وقال الجلال فى شرحه على جمع الجوامع وعبر عنه ابن الحاجب كالآمدى بالنقض المكسور وعرفا بالكسر بوجود حكمة العلة بدون العلة والحكم ويعبر عنه بنقض المعنى أى الحكمة والراجح أنه لا يقدح لأنه لم يرد على العلة وقيل يقدح لاعتراضه المقصود ومثاله أن يقول الحنفى فى العاصى بسفره مسافر فيترخص كغير العاصى لحكمة المشقة فيعترض عليه بذى الحرفة الشاقة فى الحضر كمن يحمل الأثقال ويضرب بالمعاول فانه لا يترخص انتهى (فهذا ينظر فيه فان كان الوصف الذى أبدله غير مؤثر فى الحكم دل على فساد العلة لأنه اذا لم يكن مؤثراً وجب إسقاطه واذا سقط لم يبق فإما أن لا يبقى شىء) بعد سقوط ذلك الوصف الذى لا تأثير له (فيسقط الدليل أو يبقى شىء فينقض فيكون الفساد راجعاً إلى عدم التأثير أو النقض وقد بيناهما) وأوضحناهما شرحا فلا عدد ولا إعادة (وإن كان الوصف الذى أبدله مؤثراً فى الحكم لم تفسد العلة لأن المؤثر فى الحكم لا يجوز إسقاطه فلا يتوجه على العلة من جهته فساد فأما وجود الحكم من غير علة) وهو عدم العكس لأن العكس من شروط العلة على القول بامتناع التعليل بعلتين (فينظر فيه فان كانت العلة لجنس الحكم) وقد قال المصنف فى باب القول فى العلة وان نصبت للنفى والاثبات وهى العلة الموضوعة لجنس الحكم دلت على النفى والاثبات فيجب أن يوجد الحكم بوجودها ويزول بزوالها اه فاذا تخلفت العلة عن الحكم بأن وجد بدونها فهو (نقض وذلك مثل أن يقول العلة فى وجوب النفقة) للزوجة (التمكين فى

الاستماع فأى موضع وجبت النفقة من غير تمكين فهو نقض وأى موضع وجد التمكين من غير نفقة فهو نقض لأنه زعم أن التمكين علة هذا الحكم أجمع لا علة له سواه فكأنه قال أى موضع وجد وجب وأى موضع فقد سقط فاذا وجد ولم يجب أو فقد ولم تسقط فقد انتقض التعليل وإن كانت العلة للحكم فى أعيان لا لجنس الحكم لم يكن ذلك نقضاً لأنه يجوز أن يكون فى الموضع الذى وجدت العلة يثبت الحكم بوجود هذه العلة وفى الموضع الذى عدمت يثبت لعلة أخرى كقولنا فى الحائض يحرم وطؤها للحيض ثم ينعدم الحيض (فى المحرمة والمعتدة ويثبت التحريم لعلة أخرى) وهى الاحرام والاعتداد عن طلاق بائن وفى جمع الجوامع وشرحه للجلال ومنها أى من القوادح العكس أى تخلفه وهو أى العكس انتفاء الحكم لانتفاء العلة فان ثبت مقابله وهو ثبوت الحكم لثبوت العلة ابدا المسمى بالطرد فأبلغ فى العكسية مالم يثبت مقابله بأن يثبت الحكم مع انتفاء العلة فى بعض الصور لأنه فى الأول عكس لجميع الصـــور وفى الثانى لبعضها وشاهد العكس فى صحة الاستدلال أى بانتفاء العلة لانتفاء الحكم قوله صلى الله عليه وسلم أرأيتم لو وضعها فى حرام أكان عليه وزر فكأنهم قالوا نعم فقال فكذلك اذا وضعها فى الحلال كان له أجر فى جواب قولهم أيأتى أحدنا شهوته وله فيها أجر الداعى اليه قوله فى تعديد وجوه البر وفى بضع أحدكم صدقة الحديث رواه مسلم استنتج من ثبوت الحكم أى الوزر فى الوطء الحرام انتفاؤه فى الوطء الصادق بحصول الأجر حيث عدل بوضع الشهوة عن الحرام الى الحلال وهذا الاستنتاج يسمى قياس العكس ثم قال وتخلفه أى العكس بأن يوجد الحكم دون العلة قادح فيها عند مانع علتين بخلاف مجوزهما لجواز أن يكون وجود الحكم للعلة الأخرى ثم قال ونعنى بانتفاء الحكم فى قولنا المتقدم لانتفاء العلة انتفاء العلم أو الظن به لا انتفاؤه فى نفسه إذ لا يلزم من عدم الدليل الذى من جملته العلة عدم المدلول للقطع بأن الله تعالى لو لم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده وانما ينتفى العلم به انتهى وكتب العطار

على قوله انتفاؤه فى الوطء الحلال مانصه لانتفاء علته التى هى الوطء الحرام ففيه الاستدلال بانتفاء العلة التى هى الوطء الحرام على انتفاء الحكم الذى هو الوزر وإنما عبر بالأجر لصدق انتفاء الوزر مع اقتضاء المقام بيانه فكأنه قال اذا انتفى الوطء الحرام فلا وزر وحينئذ قد ثبت الأجر اهـ سم

﴿ فصل والسابع ﴾ مما يدل على فساد العلة (أن يمكن قلب العلة وهو أن يعلق عليها نقيض ذلك الحكم) الذى علقه الخصم عليها (ويقاس على الأصل) الذى جعله المستدل مقيسا عليه هذا محرر شرط أن لا يترتب على العلة النقيضان وعرف الآمدى القلب بقوله أن يبين القالب أن ماذكره المستدل يدل عليه لا له أو عليه وله وعرفه البيضاوى فى منهاجه بقوله أن يربط المعترض خلاف قول المستدل على علته التى ذكرها إلحاقا بأصله وانما قال خلاف ولم يقل نقيض قوله كما فعل الإمام لأن الحكم الذى يثبته القالب جاز أن يكون مغايرا لا نقيضا ولا بد من زيادة قيد وهو على ذلك الوجه والا لم يكن مانعاً لجوازه فى تلك المسئلة لكن على غير ذلك الوجه مثل أن يستدل بنص بطريق الحقيقة والمعترض يستدل عليه فى تلك المسئلة بطريق المجاز وإن أريد تعريف القلب فيقال هو بيان أن ما ذكره المستدل عليه فى تلك المسئلة على ذلك الوجه (فهذا) القلب (قد يكون بحكم مصرح وقد يكون بحكم مبهم) القلب ضربان أحدهما ما يراد به تصحيح مذهب المعترض والثانى مايراد به ابطال مذهب المستدل والأول ضربان أحدهما أن يدل على تصحيح مذهب المعترض مع ابطال مذهب المستدل صراحة كما يقال من جانب المستدل كالشافعى فى بيع الفضولى عقد فى حق الغير بلا ولاية عليه ولا نيابة فلا يصح كالشراء أى كشراء الفضولى فلا يصح لمن سماه فيقال من جانب المعترض كالحنفى عقد بلاولاية ولانيابة فيصح كشراء الفضولى فانه صحيح إلا أنه لا يقع لمن سماه بل للفضولى وتلغو التسمية وهو موافق لأحد وجهين للشافعى بشرط أن لا يشترى الفضولى بعين مال من عقد له ولم يضف العقد لذمته

والثانى ما يدل على تصحيح مذهبِ المعترض صريحاً ولا يدل على بطلان

مذهب المستدل صريحاً بل إلزاما مثل أن يقول الحنفى المشترط للصوم فى الاعتكاف لبث فلا يكون بنفسه قربة كوقوف عرفة فانه قربة بضميمة الإحرام فكذا الاعتكاف يكون قربة بضميمة عبادة اليه وهو الصوم إذ هو المتنازع فيه فيقال من جانب المعترض كالشافعى لبث فلا يشترط فيه الصوم كعرفة لا يشترط الصوم فى وقوفها ففى هذا ابطال لمذهب الخصم الذى لم يصرح به فى الدليل وهو اشتراط الصوم وفيه تصحيح لمذهب المعترض حيث قال فلا يشترط فيه الصوم كعرفة بخلاف الأول فان الشافعى المستدل قال فى دليله عقد فلا يصح كالشراء فقال الحنفى عقد فيصح كالشراء فصحح المعترض مذهبه صريحا وأبطل مذهب المستدل الذى صرح به فى دليله القسم الثانى لإبطال المستدل من غير تعرض لمذهب المعترض فلا يقال إن هذا تكرار مع ما تقدم لأن ماتقدم فيه ابطال مذهب المستدل بالصراحة ولكن تعرض فيه لمذهب المعترض وهذا أيضا قسمان أحدهما ابطاله صراحة وهو ما مثله المصنف بقوله (فهو أن تقول) أيها الشافعى فى مسح الرأس (عضو من أعضاء الوضوء فلا يتقدر فرضه بالربع كالوجه فيقول المخالف) كالحنفى مثلا (عضو من أعضاء الوضوء فلا يجزئ فيه مايقع عليه الاسم كالوجه) فهذا فيه إبطال مذهب المستدل بالصراحة ولا إثبات فيه لمذهب المعترض لجواز أن يكون الحق مع ثالث وهو الاستيعاب كما هو قول المالكى والثانى أن يكون إبطاله بالتزام كان يقول الحنفى فى بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض أى عدم رؤيته كالنكاح يصح مع الجهل بالزوجة أى عدم رؤيتها فيقال من جانب المعترض كالشافعى عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ونفى ثبوت خيار الرؤية يلزمه نفى صحة البيع فان القائل بالصحة يقول بصحة ثبوت خيار الرؤية فقد أبطل المعترض مذهب المستدل التزاما لاصريحاً والحاصل أن هذه الأربعة غير مكررة فان القسم الأول منها لتصحيح مذهب المعترض مع إبطال مذهب المستدل صراحة والثانى لتصحيح مذهب المعترض مع إبطال مذهب المستدل

الزاما والثالث لإبطال المستدل صراحة والرابع لإبطال مذهبه إلزاما وفى كشف الأسرار أن هذه الأمثلة التى أوردها الشافعية إنما أوردها فرضا لتمثيل الأقسام فقط لا أنها واقعية صدرت من الحنفيـة لإثبات المذهب كيف لا والأوصاف المذكورة فيها طردية غير مقبولة عندهم لقولهم بالتأثير وعدم قولهم بالإخالة وهى المرادة هنا بالطردية وليس المراد بالطردية المردودة اتفاقا (فهذا) أى القلب المذكور (يفسد العلة ومن أصحابنا من قال لا يفسد العلة (ولا يقدح فيها لأنه فرض مسئلة على المعلل) قال التاج فى تكلمة الابهاج إعلم أنه يخرج من كلام أئمتنا خلاف فى أن القلب هل يفسد العلة ويبين أنه لا يصح التعلق بها لواحد منهما أو هو تسليم لأن الجامع دليل واختلف فى أنه دليل للمستدل أو عليه والأول هو ظاهر قول من قال من أصحابنا القلب شاهد زور كما يشهد لك يشهد عليك وقول ابن السمعانى فى توجيه سؤال القلب أن يقال إذا علق على العلة ضد ما علقه المستدل فى الحكم فلا يكون أحد الحكمين أولى من الآخر ويبطل تعليقها بها والثانى هو ظاهر تسميته معارضة فان المعارضة لا تفسد العلة بل تمنع من التعلق بها إلى أن يثبت رجحانها من خارج انتهى وهذا ما أشار اليه المصنف بقوله (ومنهم من قال إن ذلك كالمعارضة بعلة أخرى فيصار إلى الترجيح والصحيح انه يوجب الفساد والدليل على أنه يقدح انه عارضه بما لا يمكن الجمع بينه وبين علته فصار كما لو عارضه بعلة مبتدئة) القادح يعم المفسد للدليل والموقف له عن العمل به إلى أن يوجد مرجح (والدليل على أنه يوجب الفساد إنه يوجب الفساد وأنه يمكن أن يعلق عليها حكمان متنافيان فوجب الحكم بالفساد) قال فى جمع فى الجوامع وشرحه للجلال وهو دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل فى المسئلة المتنازع فيها على ذلك الوجب فى كيفية الاستدلال عليه أى على المستدل لا له إن صح ذلك المستدل به ومن ثم أى من هنا وهو قولنا إن صح أى من أجل ذلك أمكن معه أى مع القلب تسليم صحته أى صحة ما استدل به المستدل سواء كان صحيحا أولا قيل هو إفساد له مطلقاً

لأن القالب من حيث جعله على المستدل مسلم لصحته وإن لم يكن صحيحا من حيث لم يجعله مفسدا له وإن كان صحيحاً ا ه فأراد فى جمع الجوامع بقوله ان صح أن الخيار فى إيراده على وجه المعارضة أو القدح للمعترض فان كان مراده من سلمت صحة الدليل لكنه يدل على ضد ما تريد كان معارضة وإن كان مراده أن الدليل فاسد لأنه يتعلق به كل من الضدين ولا أولوية لأحدهما على الآخر فيبطل تعلقهما بهما كان قدحا وعلى كل حال هو قاب فقوله إن صح معناه إن سلمنا أن الجامع دليل ولم ينظر لتعلق الضدين به انتهى وتمام الكلام فى سلم الوصول (وأما القلب بحكم منهم فهو قلب النسوية) هذا من القسم الأخير وهو ما يراد به إبطال مذهب المستدل ضمناً وقلب المساواة هو أن يكون فى الأصل حكمان أحدهما منتف عن الفرع بالاتفاق بينهما والآخر مختلف فيه فأراد المستدل اثبات المختلف فيه بالقياس على الأصل فيقول المعترض تجب النسوية بين الحكمين فى الفرع بالقياس على الأصل ويلزم من وجوب النسوية بينهما فى الفرع انتفاء مذهبه (مثل أن يقول الحنفى) فى الوضوء والغسل (طهارة بمائع فكان مائعها كجامدها وهو التيمم (فى وجوب النية كإزالة النجاسة) يستوى جامدها ومائعها فى سقوط النية فى هذا المثال أحد الحكمين فى جهة الأصل عدم وجوب النية فى الطهارة بالجامد منتف من جهة الفرع اتفاقاً والأخرى عدم وجوب النية فى الطهارة بالمائع وهو مختلف فيه فيثبته المستدل فى الفرع فيقول المعترض فتجب النسوية بين الحكمين فى جهة الفرع كما وجبت بينهما فى جهة الأصل وقد وجبت النية فى التيمم فلتجب فى الوضوء والغسل فيقول الحنفى بالفرق بابداء خصوصية فى الأصل وهى أن العلة فى الأصل كون الطهارة بالتراب لا مطلق الطهارة ولأن الأصل فى الشروط المأمور بها أن يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجوده بلا اشتراط النية فيها والغسل والوضوء من هذا القبيل وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأموراً بها إذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والتيمم من هذا القبيل فانه وإن كان

شرطا لكن وقع جزاء للشرط فى قوله تعالى وإن كنتم مرضى الخ علم أنه
ليس من الشروط التى يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة
فاشترط فيه النية بهذه القرينة ضرورة ولما كان الوضوء شرطا للصلاة
ولم تدل قرينة على جهة كونه مأمورا به لم يشترط فيه النية فاكتفى بمجرد
وجوده بلا اشتراط النية فيه فان قيل بم اشترطت النية فى التيمم مع
أن النص ساكت قلنا الأمر بقصد الصعيد يوجب الإئتمار وقصد الإئتمار
عين النية فاذا اتفق مسح الوجه واليدين بالصعيد من غير قصد الإئتمار لم يجز
لأن الصعيد طهور حكماً لا طبعا وفى الوضوء الماء يزيل النجاسة الحقيقية
بالطبع فيزيل النجاسة الحكمية بالتبع فلو اتفق أنه غسل أعضاء الوضوء
بقصده بغير قصد إباحة الصلاة فقد وجدت الطهارة الصالحة لإباحتها فتجوز
الصلاة بها (فمن أصحابنا من قال إن ذلك لا يصح لأنه يريد التسوية بين
المائع والجامد فى الأصل) المقيس عليه وهو إزالة النجاسة (فى اسقاط
النية وفى الفرع) وهو الوضوء والغسل (فى إيجاب النية والقياس مساواة
مسكوت لمنطوق فى الحكم بعلة جامعة بينهما وهنا لا مساواة فان الحاصل
فى الأصل نفى وفى الفرع إثبات وأيضاً لا يمكن التصريح فيه بعلة الحكم
وهذا قول القاضى أبى بكر الباقلانى (ومنهم من قال إن ذلك يصح لأن
التسوية بين المائع والجامد لأننا فى علة المستدل فى إسقاط النية) يعنى اختلاف
حكمها بالإثبات والنفى لاتنافى أصل الاستواء الذى جعل جامعاً فصار
كالحكم المصرح به وفى الترياق النافع والأكثرون على قبول قلب المساواة
منهم الأستاذ أبو اسحاق وإمام الحرمين والشيخ أبو اسحاق الشيرازى
وذهب القاضى أبو بكر الباقلانى إلى رده لأنه لايمكن التصريح فيه بحكم العلة
فان الحاصل فى الأصل نفى وفى الفرع إثبات وأجاب الأكثرون بأنه لا يضر
اختلاف حكمها فان ذلك لاينافى أصل الاستواء الذى يعتبر جامعا اه ولا
يخفى ضعفه (**والثامن**) مما يدل على فساد العلة (**أن لا توجب العلة حكمها
فى الأصل وذلك**) أى عدم إيجاب العلة حكمها فى الأصل (**على ضربين**

أحدهما أن يفيد) الحكم فى الفرع (بزيادة أو نقصان عما يفيدها فى الأصل وذلك مثل أن يقول الحنفى فى إسقاط تعيين النية فى رمضان) فانه يصح صومه بمطلق النية (لأنه مستحق العين فلا يفتقر إلى التعيين كرد الوديعة فهذا لا يصح لأنه يفيد فى الأصل إسقاط التعيين مع النية رأساً وفى الفرع يفيد إسقاط التعيين ومن حكم العلة أن يثبت الحكم فى الأصل ثم يتعدى إلى الفرع فينتقل حكم الأصل إليه فاذا لم ينتقل إليه ذلك دل على بطلانها) هذا المثـــال لم يمثل به الحنفية وإنما فرضه المصنف ليوضح به المسئلة المذكورة ولقائل أن يقول بناء على ما ذكره المصنف هنا من أن حكم العلة أن يثبت الحكم فى الأصل ثم يتعدى إلى الفرع فينتقل حكم الأصل ينبغى أن لا يصح قاب المساواة كما قال القاضى أبو بكر الباقلانى لأن الحكم الحاصل فى الأصل نفى وفى الفرع إثبات فلم يوجد فيه شرط العلة الذى هنا وقد صححه المصنف نظراً إلى أصل الاستواء فكذا يقال ينبغى أن [illegible]

التعيين فى الوديعة من قبل العبد والتعيين فى رمضان من قبل الشارع فان رمضان معيار لا يحتمل غيره ويفترقان من جهة أن هذا الصوم عبادة يحتاج إلى النية بخلاف الوديعة (والثامن أن لا تفيد) العلة الحكم فى نظائره على الوجه الذى أفادته فى الأصل وذلك مثل أن يقول الحنفى فى إسقاط الزكاة فى مال الصبى إنه غير معتقد للإيمان فلا تجب الزكاة فى ماله كالكافر فإن هذا فاسد لأنه لا يوجب الحكم فى نظائره على الوجه الذى يوجب فى الأصل ألا ترى أنه لا يوجب إسقاط العشر فى زرعه ولا زكاة الفطر فى ماله كما يوجب فى الأصل فدل على فسادها لأنها لو كانت توجب الحكم فى الفرع لأوجبت الحكم فى نظائره على الوجه الذى أوجبته فى الأصل) هذا فرض مثال ولم يقل الحنفية ذلك (واعلم) أن من القوادح المتفق عليها القول بالموجب والموجب بالفتح ما يقتضيه الدليل وبالكسر الدليل والمراد هنا الأول أى تسليم موجب الدليل مقتضاه مع بقاء النزاع ويعبر عنه فى فن الأصول بعدم تمامية

التقريب ويعبر عنه فى علم المعانى بتلقى المخاطب بغير ما يترقب فقط وقد استشهدوا له بقوله تعالى ﴿ ولله العزة ولرسوله ﴾ فى جواب ﴿ ليخرجن الأعز منها الأذل ﴾ فإنه سلم قولهم ذلك مع بقاء النزاع فيمن هو الأعز ومن هو الأذل وإنما كان شاهداً لا دليلا لأن الواقع من المنافقين ليس استدلالا إنما هو مجرد إخبار فلا يكون فى الآية تسليم دليل مع بقاء محل النزاع بل هو تسليم للخبر وإنما فيه القول بالموجب على اصطلاح أهل المعانى وحاصل القول بالموجب منع استلزام الدليل للمدعى حقيقة وهذا النحو من الاعتراض لا يختص بالقياس ولا بالطردية من العلل خلافا لبعض الحنفية الذى خصوه بالقياس وبالعلل المستنبطة الغير المجمع عليها والمشهور أن القول بالموجب ثلاثة أقسام الأول أن يقام الدليل على ما يتوهم أنه المتنازع فيه أو ملزومه ولا يكون كذلك كما يقال من جانب المستدل كالشافعى فى ثبوت وجوب القصاص فى القتل بمثقل قتل بما يقتل غالبا لا ينافى وجوب القصاص كالإحراق بالنار فإنه لا ينافى وجوب القصاص فيقول المعترض كالحنفى أنا أقول بموجبه وأسلم عدم المنافاة بين القتل بالمثقل والقصاص لكن لا يلزم من ذلك وجوب القصاص الذى هو محل النزاع وكون الشىء لا ينافى الشىء لا يلزم منه أنه يقتضيه الثانى أن يقام الدليل على إبطال ما يتوهم أنه مأخذ الحكم ويبين مذهبه فى المسألة ويقول لا يلزم من إبطاله إبطال مذهبى فإنه ليس مأخذى كما يقال إن القصاص بالقتل بالمثقل التفاوت فى الوسيلة التى هى آلة القتل بالمثقل والمحدد وغيرهما لا يمنع القصاص بالقياس على التفاوت فى التوسل إليه وهو التفاوت فى المقتولين من الصغر، والكبر والشرف والخسة فإنه لا يمنع وجوب القصاص اتفاقا فيقول المعترض كون التفاوت فى الوسيلة غير مانع من وجوب القصاص مسلم ولكن لا يلزم منه وجوب القصاص الذى هو محل النزاع إذ لا يلزم من إبطال مانع وهو التفاوت فى الوسيلة انتفاء كل الموانع ، ووجود المقتضى . الثالث أن يسكت المستدل عن مقدمة غير مشهورة من مقدمة دليله مخافة ورود المنع لها لو صرح بها

ويقتصر على الآخر فيرد القول بموجب المقدمة المذكورة مثاله استدلال الشافعي على وجوب النية في الوضوء بذكر المقدمة الكبرى للقياس المنطقي فيقول كلما ثبت أنه قربة يشترط فيه النية كالصلاة ويسكت عن الصغرى وهي قوله الوضوء قربة خشية أن تمنع هذه المقدمة فيعترض الخصم بالقول بالموجب فيقول ما ذكرته من أن كل قربة تجب فيه النية مسلم ولكن مقدمة واحدة لا تنتج المدعى فلا يلزم من ذلك اشتراط النية في الوضوء دائما ورد هذا الاعتراض لحذف المستدل صغرى القياس فيه وهي غير مشهورة للاختلاف فيها ولو صرح بالصغرى كان القياس هكذا الوضوء قربة وكل ما ثبت كونه قربة اشترط فيه النية ينتج من الشكل الأول الوضوء يشترط فيه النية فيرد عليه منع الصغرى كأن يقول المعترض إن الوضوء للنظافة ولا قربة فيه مثلا ويخرج الإيراد المذكور عن القول بالموجب لأن القول بالموجب تسليم الدليل وهذا منع أو يقول إن الوضوء فيه جهتان جهة كونه عبادة وقربة وجهة كونه مفتاحا للصلاة فمن جهة كونه عبادة وقربة يحتاج إلى النية ومن جهة كونه مفتاحا لا يحتاج إليها كبقية شروط الصلاة فإنه لا يحتاج إلى نيتها مع فعلها فمن ادعى أن الشرط وضوء هو عبادة فعليه البيان وهذا من القول بالموجب (والتاسع أن يعتبر المعتبر حكما بحكم مع اختلافهما وهو الذي تسميه المتفقهة فساد الاعتبار) اعلم أن ههنا فساد اعتبار وفساد وضع ففساد الاعتبار كما في جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلى أن يخالف الدليل نصا من كتاب أو سنة أو إجماع مثال مخالفته نص الكتاب أن يقال في وجوب تبييت النية في الصوم الأداء صوم مفروض فلا يصح بنية من النهار كالقضاء فيعترض الخصم بأنه قياس فاسد الاعتبار لمخالفته لقوله تعالى ﴿ والصائمين والصائمات ﴾ فإنه دال على ترتيب الأجر على الصوم كغيره من غير تعرض للتبييت فيه وذلك مستلزم لصحته ومثال مخالفة نص السنة أن يقال لا يصح القرض في الحيوان لعدم انضباطه كالمختلطات فيعترض بأنه مخالف لحديث مسلم عن أبي رافع أنه صلى الله عليه وسلم استسلف بكرا ورد رباعيا وقال

إن خيار الناس أحسنهم قضاء والبكر بفتح الباء الصغير من الإبل والرباعى بفتح الراء ما دخل فى السنة السابعة ومثال مخالفة الإجماع أن يقال لا يجوز للرجل أن يغسل زوجته الميتة لحرمة النظر إليها كالأجنبية فيعترض بأنه مخالف للإجماع السكوتى فى تغسيل على فاطمة رضى الله عنهما وفساد الوضع أن لا يكون الدليل موضوعا على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم كأن يكون صالحا لضد ذلك الحكم أو نقيضه أو يكون وصفا طرديا لا يصلح دائما سمى فساد الوضع لأن وضع القياس أن يكون كذلك فمتى خلا عن ذلك فسد وضعه وذلك كاستنباط التخفيف من دليل التغليظ ، واستنباط التوسيع من دليل التضييق واستنباط الإثبات من دليل النفى واستنباط النفى من دليل الإثبات فالأول مثل قول الحنفية القتل العمد جناية عظيمة فلا تجب له كفارة كغيره من الكبائر نحو الردة فيعترضه الشافعى بأن عظم الجناية يناسب تغليظ الحكم لا تخفيفه بإسقاطه والثانى كقولهم إن الزكاة على التراخى مال واجب على وجه الإرفاق بالمالك ودفع حاجة المستحق فهو على التراخى كالدية على العاقلة فالتراخى الموسع لا يناسب دفع الحاجة المضيق بل المناسب له الفور والثالث كقول من يرى صحة انعقاد البيع فى المحقرات وغيرها بالمعاطاة لمن يرى الانعقاد بها فى المحقرات خاصة بيع لم توجد فيه الصيغة فينعقد كالمحقر فإن انتفاء الصيغة يناسب عدم الانعقاد لا الانعقاد والرابع كقولنا فى المعاطاة فى المحقرات بيع لم يوجد فيه سوى الرضا فلا يعقد بها كما فى غير المحقرات فالرضا الذى هو مناط البيع لا يناسب عدم الانعقاد بل يناسب الانعقاد لقوله صلى الله عليه وسلم إنما البيع عن تراض والجواب عن هذا بتقرير كون الدليل صالحا لاعتباره فى ترتب الحكم عليه فيقال فى التغليظ فى الوصف له جهتان يناسب بأحدهما التخفيف فينظر المستدل لأحدهما والمعترض للآخر كالارتفاق ودفع الحاجة فى الزكاة ويجاب عن القتل بأنه غلظ فيه بالقصاص فلا يلفظ فيه بالكفارة وعن المعاطاة بأن عدم الانعقاد بها لم يترتب على الرضا بل على عدم

الصيغة ومن فساد الوضع قسم آخر أخص من الأول وهوكون الجامع ثبت اعتباره بنص أو إجماع فى نقيض الحكم فى ذلك القياس إذ الوصف الواحد لا يثبت النقيضين ويجاب عن هذا بتقرير كون الجامع الذى قال المعترض إنه معتبر فى نقيض الحكم معتبرا فى ذلك الحكم وتخلف الحكم عنه بوجوده مع نقيضه لمانع فى أصل المعترض والحاصل أن بين فساد الاعتبار وفساد الوضع عموما وخصوصا من وجه لصدقهما معا بأن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم عليه مع معارضة نص أو إجماع له وصدق فساد الاعتبار فقط حيث لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لترتيب الحكم ولا يعارضه نص ولا إجماع فما قيل إن فساد الوضع أعم أو أنهما متباينان أو أنهما متحدان سهو قاله شيخ الإسلام كذا فى حاشية العطار والشيخ أبو اسحاق الشيرازى جعلهما شيئا واحدا كما ترشد اليه عبارته الآتية وبذلك صرح فى إرشاد الفحول ويعرف ذلك) يعنى فساد الاعتبار (من طريقين من جهة الشرع بأن يرد الشرع بالتفرقة بينهما فيدل ذلك) أى ورود الشرع بالتفرقة بينهما (على بطلان الجمع بينهما مثل أن يعتبر) المعتبر والقائس (الطلاق بالعدة فى أن الاعتبار فيه رق المرأة وحريتها) كما يقوله الشافعية لا رق الزوج وحريته كما يقوله الحنفية فيكون طلاق الأمة ثنتين ولو كان زوجها حرا كما أن عدتها حيضتان مطلقا وطلاق الحرة ثلاث ولو كان زوجها عبدا كما أن عدتها ثلاث مطلقا (فهذا) الجمع (فاسد الاعتبار لأن النبى صلى الله عليه وسلم فرق بينهما فى ذلك فقال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء) قابل بينهما واعتبار العدة بالنساء من حيث العدد فكذا ماقوبل تحقيقيا للمقابلة فإنه حينئذ أنسب من أن يراد الإيقاع بالرجال ولأنه معلوم من قوله فطلقوهن ثم للمستدل الجواب عن الاعتراض بفساد الاعتبار بأمور منها الطعن فى النص الذى ادعى المعترض كون القياس على خلافه إما بمنع صحته لضعف سنده بإرسال أو غيره أو بمنع دلالته ومنها معارضة النص بنص آخر مثله فيتساقطان ويسلم قياس المستدل له ومنها منع ظهور دلالة ذلك النص الذى

وقع الاعتراض به على ما يلزم منه فساد قياسه ومنها التأويل لذلك الدليل بحمله على غير ظاهره بدليل يرجحه وأجاب الحنفية عن هذا الحديث بأنه معارض بقوله عليه الصلاة والسلام طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه والدارقطنى عن عائشة ترفعه وهو الراجح الثابت بخلاف ما أورده وما مهده من معنى المقابلة لأنه فرع صحة الحديث أو حسنه ولا وجد له حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق يعرف وقال الحافظ أبو الفرج ابن الجوزى هو موقوف على ابن عباس وقيل من كلام زيد بن ثابت وحديث الموطأ موقوف عليه وعلى عثمان وهو لا يرى تقليد الصحابى فهو فى مذهبه ومعتقده غير منقوض فلم يثبت لمذهبه دليل يقاوم ما روينا ثم لو تم أمر ما رواه كان المراد به إما قيام الطلاق بالرجال وهو المتبادر إلى الفهم من ذلك اللفظ كما فى قولهم الملك بالرجال فيكون الجمع باطلا بالنص (ويعرف) فساد الاعتبار (بالأصول) وهو أن يعتبر ما بنى على التشديد بما بنى على التخفيف كاعتبار العمد بالسهو مثال ذلك أن يقول المستدل فى حل ذبيحة تارك التسمية عمدا ذبح من أهله فى محله فوجب الحل كذبح ناسى التسمية فان تسمية الله فى قلب كل امرىء مسلم فيقول المعترض هذا فاسد الاعتبار إذ العمد مبناه على التشديد وعدم المسامحة والسهو مبناه على التخفيف وعدم المؤاخذة وفيه مخالفة النص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا النص مؤول بذبح عبدة الأصنام بدليل قوله صلى الله عليه وسلم اسم الله على قلب المؤمن سمى أو لم يسم أو كما ورد (والضمان بالحد) يمكن أن يمثل له بضمان المال المسروق فان الحنفية لا يجب عندهم ضمان المال المسروق بعد ما تلف فى يد السارق وقطعت يمينه وعند الشافعية يجب ضمان المال لحق العبد وقطع يد السارق لحق الشارع فيقول المستدل الحنفى لا يجب على السارق ضمان المال المسروق بعد القطع لوجود الشبهة كما لا يجب الحد عند وجود الشبهة لحديث ادرءوا الحدود بالشبهات وذلك لأنا لو ضمناه المال المسروق ظهر ملكه فيه مستندا إلى وقت

الأخذ فحينئذ يظهر أن يده قد قطعت على ملكه وهو لايجوز فلذا سقط الضمان فيقول المعترض كالشافعي مثلا هذا قياس فاسد الوضع لأن الضمان لحق العبد وحقوق العباد مبنية على المحاققة والمشاححة وعدم المسامحة وحقوق الله فى الحدود مبنية على المسامحة لحديث ادرءوا الحدود ما استطعتم وصوابه ما رواه النسائى عن عبد الرحمن بن عوف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لايغرم صاحب السرقة إذا أقيم عليه ولفظ الدارقطنى لاغرم على السارق بعد قطع يمينه (أو) يعتبر (ما بنى على التأكيد فى الاسقاط بما بنى على التضعيف كاعتبار العتق بالرق والضمان بالحداد ويعتبر) ما بنى على التخفيف (بما بنى على التغليظ فى التغليظ كاعتبار السهو بالعمد) كاعتبار الكلام سهوا بالكلام عمدا فى أن كلا منهما يفسد الصلاة فإن السهو عند الشارع مبناه على التخفيف والعمد على التشديد فهذا قياس فاسد الاعتبار وجوابه أنه ورد فى ذلك حديث إن صلاتنا لايصلح فيها شىء من كلام الناس إنما هى التسبيح وقراءة القرآن والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وكذلك المخطىء والمكره فى نهار رمضان إلحاقهما بالعامد فى كونهما مفطرين من فساد الاعتبار لأنه يصير اعتبر ما بنى على التوسيع والتخفيف بما بنى على التغليظ والتشديد بل المناسب إلحاقهما بالناسى فى عدم الفطر وجوابه أنه إنما منع الحاقهما بالناسى لأن الناسى ورد الحديث بكونه صائما على خلاف القياس لأن المفطر وصل إلى جوفه وما ورد على خلاف القياس لا يقاس غيره عليه وتقدم أن من شروط القياس كونه أى الأصل جاريا على سنن القياس ثم إلحاقه بالعامد إنما كان فى الفطر فيجب عليه القضاء فقط لا فى كونه عليه القضاء والكفارة حتى يقال إنه اعتبر فيه ما بنى على التخفيف بما بنى على التشديد (أو) يعتبر (ما بنى على التغليظ بما بنى على التخفيف) فى التخفيف (أو ما بنى على التضعيف بما بنى على التأكيد فى الإيجاب كاعتبار الرق بالحرية) كاعتبار أن الرقيق يملك ثلاث تطليقات كالحر واعتبار أنه يصح له التزوج بأربع كالحر واعتبار أنه كالحر فى أن يقتل به الحر إذا قتله والجواب بين فى الفروع قال :

(والضمان بالحد فيدل على فسادها لأن اختلافهما فى الموضع يدل على اختلاف علتهما وقد قيل إن ذلك لايدل على الفساد إذا دلت الدلالة على صحة العلة) ومن أمثلة فساد الوضع تعليل الشافعية لإثبات الفرقة بإسلام أحد الزوجين الكافرين بمجرد الإسلام من غير عرض الإسلام على الآخر فلا تتوقف الفرقة على قضاء القاضى كالفرقة بردة أحد الزوجين قال الحنفية هذا التعليل فاسد الوضع لأن الإسلام شرع عاصما للأملاك لا مبطلا فكانت العلة بعيدة عن الحكم لامناسبة بينهما بل هى تناسب نقيض الفرقة فيعرض الإسلام على الآخر فان أسلم بقى النكاح بينهما ولا تضاف الفرقة إلى الإباء عن الاسلام وهو معنى معقول صحيح فالعلة فى الأصل المقيس عليه صحيحة لأن الاختلاف حصل بسبب الردة وهى سبب لزوال الملك والعصمة وفى الفرع حدث بإسلام أحدهما والإسلام سبب لبقاء الملك والعصمة اهـ

(فصل والعاشر) مما يفسد العلة أن يعارضها ما هو أقوى منها من نص كتاب أو سنة أو إجماع فيدل على فسادها لان هذه الأدلة مقطوع بصحتها فلا يثبت القياس معها ومثل الشافعية ذلك بقول الحنفية مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير إذن وليها قياساً على بيع سلعتها فيقول الشافعى هذه العلة يعارضها النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم أيما امرأة تنكح نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل رواه أبو داود وغيره وأجاب الحنفية عن هذا الحديث أولا بأنه معارض بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله تعالى فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن وغير ذلك من الآيات وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم الأيم أحق بنفسها من وليها وثانياً بأن الشافعية قائلون بالمفهوم ومفهوم الحديث أنها إذا نكحت بإذن وليها جاز نكاحها وصح لكنهم لا يقولون به وأما ثالثاً فالحديث المذكور قد حكم الشارع فيه أولا بالبطلان وأكده بالتكرار ثلاث مرات وسماه زنا فى حديث لاتزوج المرأة

المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فإن أقل مقتضيات هذا عدم اعتبار هذ العقد جملة لكنه صلى الله عليه وسلم عقبه بما اقتضى اعتباره بعد الوقوع وهو قوله لها المهر بما أصاب منها ومهر البغى حرام ومثلوا لمخالفة الاجماع بقياس الصلاة على الصوم فى عدم الوجوب بجامع السفر فهذه العلة يعارضها الدليل القائم على وجوب أدائها على المسافر مع مشقة السفر قال الأسنوى فى المنهاج ذكر الآمدى وابن الحاجب أن لا تكون العلة المستنبطة فى الحكم المعلل بها مما يرجع على الحكم الذى استنبطت منه بالإبطال وذلك كتعليل وجوب الشاة فى الأربعين بدفع حاجة الفقراء فانها تقتضى جواز إخراج القيمة ويلزم من جواز اخراج القيمة عدم وجوب الشاة وإنما قلنا لا يجوز لأن ارتفاع الأصل المستنبط منه يوجب إبطال العلة المستنبطة لتوقف عليتها على اعتباره اه ولا خلاف للحنفية فى هذا الشرط وأجاب الحنفية عن هذا باننا نسلم أن استنباط العلة المبطلة للنص لا يجوز لكن العلة المستنبطة هنا ليست مبطلة لأن الذى غير النص هو نص آخر وهو ما سنذكره لا استنباط العلة فالنص الذى جعل المراد من الشاة هو المالية دون الصورة لأن إيجاب الشاة يتضمن جواز بدلها فى الأداء لأن المنظور إليه فى أداء الزكاة هو المالية لأنها لدفع حاجات الفقراء والقيمة أولى به وقد دل على جواز الإتيان بأداء القيمة بدلا وإن المنظور فى إيجابها المالية نص حديث معاذ رضى الله عنه كما علقه البخارى وتعليقاته صحيحة مسندة وفى بعض شروح التحرير ووصله يحيى بن آدم أئتونى بخميس أو لبيس مكان الذرة والشعير الواجبين وهو أهون عليكم وخير لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة والخميس ثوب طوله خمسة أذرع واللبيس الثوب الملبوس وذلك لأن الثياب فى ديارهم كثيرة وفى المدينة أقل وأيضاً ورد فى كتاب خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الصديق الأكبر رضوان الله تعالى عليه مارواه البخارى من بلغت عنده صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها تقبل منه ويجعل معها شاتين ان استيسرتا له أو عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة

وليست عنده حقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة بنت لبون وليست عنده بنت لبون وعنده بنت مخاض فانها تقبل منه بنت مخاض ويعطى معها عشرين درهما أو شاتين وفى صدر هذا الكتاب هذه فريضة الصدقة التى فرضها رسول الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام فحينئذ ظهر جلياً أن ذكر الشاة لتعيين مالية الواجب لا لأن الواجب صورة الشاة فعلم أن هذا استنباط المناط بالنص فقال الشافعية هذا تأويل لا يقبل قلنا ليس بتأويل أصلا فإن الشاة باقية على معناها وذكرها لأنها معيار معرفة الواجب ومن تأمل فيما قلنا علم اندفاع ما يورد أيضاً أنه إن ابقى لفظ الشاة على معناها فهو الواجب ولا تجزىء القيمة وإن اريد به القيمة فهو تأويل لأنا نقول نعم إنه تأويل بدليل وهو ماذكرنا فليس ببعيد إذ لا يلزم منه عدم إجزاء القيمة لما قلنا من الشاة لم تذكر لكونها الواجب بل لكونها معيار الواجب وتقديره فالواجب حقيقة هذا القدر من المالية وهو المجزىء فافهم والله أعلم انتهى من سلم الوصول

﴿ باب القول فى تعارض علتين ﴾ قد تقدم معنى التعارض لغة واصطلاحا (إذا تعارضت العلتان لم يخل إما أن يكون من أصل واحد أو من أصلين وذلك مثل علتنا فى إيجاب النية والقياس على التيمم وعلتهم) أى الحنفية (فى إسقاط النية والقياس على إزالة النجاسة وجب إسقاط أحدهما بما ذكرنا من وجوه الإفساد) المتقدمة إن أمكن (أو ترجيح أحدهما على الأخرى مما نذكره إن شاء الله تعالى وإن كانتا من أصل واحد لم يخل إما أن تكون إحداهما داخلة فى الأخرى أو تتعدى إليها لا تتعدى إليه الأخرى فان كانت إحداهما داخلة فى الأخرى نظر فان أجمعوا على أنه ليس له إلا علة واحدة وذلك مثل أن يعلل الشافعى رضى الله عنه البر بأنه مطعوم جنس ويعلل المالكى مقتات مدخر) فعلة الاقتيات والادخار داخلة فى المطعوم وهى أخص من مطلق المطعوم لأنها تتناول المقتات المدخر وأما

ما كان مطعوما لا يتأتى فيه الادخار ويعتريه الفساد فلا تتناوله وحيث كانت إحدى العلتين داخلة فى الأخرى (لم يجز القول بالعلتين بل يصار إلى الإبطال والترجيح) لكن علة الحنفية أعم لأنها تشمل المطعوم المقتات المدخر وغيره وماليس بمطعوم كالحديد والنورة فان الربا يجرى فيهما ولذا قال ابن رشد فى بداية المجتهد ولكن إذا تؤمل الأمر من طريق المعنى ظهر والله أعلم أن علتهم أولى العلل وتمام الكلام فيه فانظره وسبب تحريم الربا هو صيانة أموال الناس عن الهدر وكلما كانت العلة أعم كانت الصيانة أتم واعلم أنهم ذكروا فى سبب تحريم الربا وجوها أحدها أن الربا يقتضى أخذ مال الانسان بغير عوض ومال الانسان له حرمة عظيمة قال صلى الله عليه وسلم حرمة مال الانسان كحرمة دمه فوجب أن يكون أخذ ماله من غير عوض محرما وثانيها أن الله تعالى إنما حرم الربا من حيث إنه يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب وذلك لأن صاحب الدرهم إذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد نقداً كان أو نسيئة خف عليه وجه اكتساب المعيشة فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة وذلك يفضى إلى انقطاع منافع الخلق ومن المعلوم أن المصالح لا تنتظم إلا بالتجارات والحرف والصناعات والعمارات وثالثها أن السبب فى تحريمه انه يفضى إلى انقطاع المعروف بين الناس من القرض لأن الربا إذا حرم طابت النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله ولو حل الربا لكانت حاجة المحتاج تحمله على أخذ الدرهم بدرهمين فيفضى ذلك إلى انقطاع المواساة والمعروف والاحسان لأن الغالب هو أن المقرض يكون غنياً والمستقرض يكون فقيرا فالقول بتجويز عقد الربا تمكين للغنى من أن يأخذ من الفقير الضعيف مالا زائدا وذلك غير جائز برحمة الرحيم وخامسها أن حرمة الربا قد ثبتت بالنص ولا يجب أن تكون جميع التكاليف معلومة للخلق فوجب القطع بحرمة عقد الربا وإن كنا لا نعلم الوجه فيه أفاده الفخر الرازى (وإن لم يجمعوا على أن له علة واحدة مثل أن يعلل الشافعى رضى الله

عنه فى مسئلة ظهار الذمى بأنه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم ويعلل الحنفى فى المسلم بأنه يصح تكفيره فقد اختلف أصحابنا فيه على وجهين فمنهم من قال نقول بالعلتين لأنهما لا يتنافيان بل هما متفقان على إثبات حكم واحد ومنهم من قال لا نقول بهما بل يصار إلى الترجيح والأول أصح لأنه يجوز أن يكون للحكم علتان وثلاثة وبعضها يتعدى وبعضها لا يتعدى وإن كانت كل واحدة منهما تتعدى إلى فروع ولا تتعدى إليها الأخرى مثل أن يعلل الشافعى البر بأنه مطعوم جنس ويعلل الحنفى بأنه مكيل جنس) فهذه العلة تتعدى إلى فروع كثير كما قدمنا لك بيانه (فهاتان مختلفتان فى فروعهما فلا يمكن القول بهما فيكون حكمهما حكم العلتين من أصلين فإما أن تفسد إحداهما وإما أن تترجح إحداهما على الأخرى) .

(باب القول فى ترجيح إحدى العلتين على الأخرى)

(واعلم أن الترجيح لا يقع بين دليلين موجبين للعلم ولا بين علتين موجبتين للعلم لأن العلم لا يتزايد وإن كان بعضه أقوى من بعض) لو عبر بقوله أجل وأقرب حصولا لكان أولى كما هو عبارة الإمام الغزالى فى المستصفى (وكذا بين دليل موجب للعلم أو علة موجبة للعلم وبين دليل أو علة موجبة للظن لما ذكرناه) من أن العلم لا يتزايد (ولأن الموجب للظن لا يبلغ مرتبة الموجب للعلم ولو رجح بما رجح لكان الموجب للعلم مقدما عليه فلا معنى للترجيح) بينهما وإنما يتعارض الظنيان سواء كانا عقليين أو نقليين (وكان أحدهما عقليا والآخر نقليا ويكون الترجيح بينهما وقدمنا أن الحق أنه لا تعارض فى الواقع ونفس الأمر بين القطعين والظنيين والمختلفين فالتعارض فى الجميع مستحيل فى نفس الأمر والواقع وفى ظاهر الأمر وبحسب ظن المجتهد جائز فى الجميع بناء على الجهل بالتاريخ ونحوه وهذا هو الحق الحقيق بالقبول .

﴿ فصل ومتى تعارضت علتان واحتيج فيهما إلى الترجيح رجح على الأخرى بوجه من وجوه الترجيح وذلك من وجوه أحدها أن تكون

إحداهما منتزعة من أصل مقطوع به) كان يكون متواترا ومجمعا عليه (والأخرى من أصل غير مقطوع به) كان يكون خبر آحاد فإن العمل بخبر الآحاد وإن كان واجبا قطعا فهو حق بالإضافة إلى من صدق الراوى والآخر حق فى نفسه لا بإضافة ولذا قال (فالمنتزعة من المقطوع به أولى لأن أصلها أقوى) فإن قيل أليس قد قدم المصنف أنه لا يقع الترجيح بين موجب العلم وموجب الظن أجيب بأن المقطوع به أصل العلة والعلتان مظنونتان والترجيح للعلة المظنونة على العلة المظنونة (والثانى أن يكون أصل إحداهما مع الإجماع قد عرف دليله على التفصيل فيكون أقوى مما أجمعوا عليه ولم يعرف دليله على التفصيل لأن ما عرف دليله يمكن النظر فى معناه وترجيحه على غيره والثالث أن يكون أصل إحداهما عرف بنطق الأصل وأصل الأخرى بمفهوم واستنباط فما عرف بالنطق أقوى والرابع أن يكون أصل إحداهما عموماً لم يخص وأصل الأخرى عموماً دخله التخصيص فالمنتزع مما لم يدخله التخصيص أولى لأن ما دخله التخصيص أضعف لأن من الناس من قال قد صار مجازاً بدخول التخصيص فيه والخامس أن يكون الأصل لإحداهما قد نص على القياس عليه وأصل الأخرى لم ينص على القياس فما ورد النص بالقياس عليه أقوى والسادس أن يكون أصل إحداهما من جنس الفرع) والأخرى ليست من جنس الفرع (فقياسه عليه أولى على ما ليس من جنسه) ومثله الشافعية بقياس الشافعى ما دون أرش الموضحة عليها فى تحمل العاقلة له فهو أولى من قياس الحنفى ذلك على ضمان الأموال فى عدم تحملها لأن أرش ما دون الموضحة من جنس المختلف فيه فكان الفرع على سنن الأصل والجنس بالجنس أشبه (والسابع أن تكون إحداهما مردودة إلى أصل والأخرى إلى أصول فما ردت إلى أصول أولى) لأن شهادة كل واحد من تلك الأصول دليل على اعتبار تلك العلة ولا شك فى الترجيح بكثرة الأدلة وقد تقدم كلام الحنفية فى ذلك (وقيل هما سواء) لأن الشىء لا يتقوى إلا بصفة توجد فى

ذاته إما بالانضمام غيره اليه فلا (والأول أظهر لأن ما كثرت أصوله أقوى) ومثله الشافعية بقياس العارية على السوم والغصب فى الضمان بجامع الأخذ لغرض النفس والحنفى يقول العلة فى السوم الأخذ للتملك وهو لا يوجب الضمان فيقيس العارية عليه فى عدم الضمان فيشهد للشافعى أصلان السوم والغصب وللحنفى أصل واحد وهو السوم بناء على أن العلة فيه الأخذ للتملك وكقول الحنفية فى مسح الرأس إنه مسح فلا يسن تكراره كسائر الممسوحات فإنه أولى من قول الشافعى إنه ركن فيسن تكراره كالغسل لأنه يشهد لتأثير المسح فى عدم التكرار أصول كمسح الخف والتيمم والجبيرة والجورب ولا يشهد لتأثير الركن فى التكرار إلا الغسل (والثامن أن تكون إحدى العلتين ذاتية والأخرى حكمية) الذاتى كون العلة صفة ذاتية للمحل أى وصفا قائما بالذات كالإسكار فى قولك لا يحل شرب الخمر للإسكار والطعم فى المطعومات والحكمية هى الوصف الذى ثبت تعلقه بالمحل شرعا كالنجاسة والحل والحرمة فإنها لا تعلم إلا من الشرع (فالحكمية أولى) لأن الحكم بالحكم أشبه وهذا ما جرى عليه السمعانى (ومن أصحابنا الذاتية أولى لأنها أقوى) ومشى على هذا صاحب جمع الجوامع ولب الأصول (والأول أصح لأن الحكم بالحكم فهو بالدلالة عليه أولى) ومثاله قياس النبيذ على الخمر بجامع الإسكار وقياسه عليه بجامع النجاسة فعلى القول الأول الأول أولى وعلى الثانى الثانى أولى وعبارة جمع الجوامع وشرحه للجلال وترجح ذات أصلين على ذات أصل وقيل لا كالخلاف فى الترجيح بكثرة الأدلة وذاتية على حكمية لأن الذاتية إلزام وعكس السمعانى لأن الحكم بالحكم أشبه (والتاسع أن تكون إحداهما منصوصا عليها والأخرى غير منصوص عليها فالعلة المنصوص عليها أولى لأن النص أقوى من الاستنباط والعاشر أن تكون إحداهما نفيا والأخرى إثباتا فالإثبات أولى لأن النفى مختلف فى كونه علة) وفى نهاية السؤال للأسنوى عكس ما ذكره المصنف حيث قال والعلة المقتضية للنفى على العلة المقتضية للإثبات لأن مقتضاها يتم على تقدير

رجحانها وعلى تقدير مساواتها مقتضى المثبتة لا يتم إلا على تقدير رجحانها وما يتم على تقديرين أكثر وجودا مما يتم على تقدير واحد اه قوله والمقتضية للنفي هذا مبنى على أن النافى مقدم على المثبت لأن الترجيح بين القياسين كالترجيح بين الخبرين وقد تقدم الكلام فى ذلك فتذكرهنا والاصل العام الذى اتفق عليه فى باب الترجيح بجميع أنواعه تقديم غلبة الظن فما أفاد الظن الغالب مقدم على ما أفاد المغلوب وهذا الأصل متفق عليه بين الحنفية والشافعية والخلاف فى تطبيق هذا الأصل ولذا قال فى مسلم الثبوت واصل الباب تقديم غلبة الظن وقال فى جمع الجوامع ومثارها غلبة الظن قال الجلال أى قوته وفسر العطار المثار فى كلام صاحب جمع الجوامع بالضابط أى ضابطها غلبة الظن وقوته اه سلم الوصول (أو تكون إحداهما صفة والأخرى إسما فالصفة أولى لأن من الناس من قال الاسم لايجوز أن يكون علة والحادى عشر أن تكون إحداهما أقل أوصافا والأخرى أكثر أوصافا فمن أصحابنا من قال القليلة الأوصاف أولى لأنها أسلم) لقلة المعارض (ومنهم من قال ما كثرت أوصافه أولى لأنها أكثر مشابهة للأصل) قال القاضى عبد الوهاب وعندى أنهما سواء ومثاله تعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لمكافىء غير ولد وتعليله بالعمد العدوان فقط وهو قول الحنفية حيث قالوا إنهما متساويتان ويصار إلى الترجيح وهو الأظهر فان المعتبر التأثير واعتبار الشارع البسيط والمركب فى ذلك سواء وكل ما كان أقوى تأثيرا واعتبارا كان مقدما فإننا لوفرضنا إلى الوصف هو الذى اعتبره دون البسيط لايمكن لأحد أن يقول يقدم البسيط على المركب (والثانى عشر أن تكون إحداهما أكثر فروعا من الأخرى فمن أصحابنا من قال ما كثرت فروعه أولى لأنها أكثر فائدة ومنهم من قال هما سواء والثالث عشر أن تكون إحداهما متعدية والأخرى واقفة فالمتعدية أولى لأنها مجمع على صحتها والواقفة مختلف فى صحتها) وفى جمع الجوامع وشرحه وفى المتعدية والقاصرة أقوال أحـــدها ترجيح المتعدية لأنها أفيد بالالحاق بها والثانى القاصرة لأن الخطأ فيها أقل ثالثها هما سواء

لتساويهما فيما ينفردان به من الإلحاق فى المتعدية وعدمه فى القاصرة وفى الأكثر فروعا من المتعديتين قولان كقولى المتعدية والقاصرة ولا يأتى التساوى هنا لانتفاء علته اه أى من الإنفراد بالتعدى والقصور فى الأخرى وماهنا إلحاق كثير والحاق قليل (والرابع عشر أن تكون إحداهما تطرد وتنعكس والأخرى تطرد ولا تنعكس فالتى تطرد وتنعكس أولى لأن العكس دليل على الصحة بلا خلاف والطرد ليس بدليل على قول الأكثر) قال فى جمع الجوامع وشرحه وتقدم المطردة المنعكسة على المطردة فقط لضعف الثانية بالخلاف ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط لأن ضعف الثانية بعدم الاطراد أشد من ضعف الأولى بعدم الإنعكاس اه قوله بعدم الإطراد لأن الوجود أظهر من العدم فالتخلف فيه أشد ضعفا اه عطار (والخامس عشر أن تكون إحداهما تقتضى احتياطا فى فرض والأخرى لا تقتضى الاحتياط فالتى تقتضى الاحتياط أولى لأنها أسلم فى الموجب) ومثلوا له بتعليل نقض الوضوء باللمس مطلقا فإنه أحوط من تعليله باللمس بشهوة لعدم الاحتياط فيه للفرض وقد قدمنا إيضاح هذا فى باب ترجيح الأخبار (والسادس عشر أن تكون إحداهما تقتضى الحظر والأخرى تقتضى الإباحة) والمراد بالإباحة جواز الفعل والترك ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه (فمن أصحابنا من قال هما سواء) لتساوى مرجحهما (ومنهم من قال التى تقتضى الحظر أولى لأنها أحوط) وقيل عكسه لاعتقاد الإباحة بالأصل فى نفى الحرج (والسابع عشر أن تكون إحداهما تقتضى النقل عن الأصل إلى فرع والأخرى تقتضى البقاء على الأصل فالناقلة أولى) لأنها أثبتت حكما شرعيا والمقررة ما أثبتت شيئا (ومن أصحابنا من قال المبقية أولى) لأنها معتضدة بحكم العقل الذى يستقل بالنفى لولا هذه العلة (والأول أصح لأن الناقلة تفيد حكما شرعيا والثامن عشر أن تكون إحداهما توجب حدا والأخرى تسقطه أو إحداهما توجب العتق والأخرى تسقطه فمن الناس من قال إن ذلك يرجح) كل واحدة منهما على مقابلها وذلك لأن الحد مبنى على الدرء ومبنى

العتق على الإيقاع والتكميل ومنهم من قال لا يرجح لأن إيجاب الحد وإسقاطه والعتق والرق فى حكم الشرع سواء (والتاسع عشر أن تكون إحداهما يوافقها عموم والأخرى لا يوافقها فما يوافقها العموم أولى ومن الناس من قال التى توجب التخصيص أولى) لأنها عرفت مالم يعرف العموم والمقررة للعموم لم تفد مزيدا فكانت المخصصة كالمتعدية فانها أولى من القاصرة عند قوم (والأول أصح لأن العموم دليل بنفسه فاذا انضم إلى القياس قواه) (والعشرون أن يكون مع إحداهما قول صحابى فهو أولى لأن قول الصحابة حجة فى قول بعض العلماء فإذا انضم إلى القياس قواه) وهنا ترجيحات كثيرة يؤخذ بعضها مما تقدم فى مسالك العلة وبيان مراتبها قوة وضعفا واختلافا تركها المصنف اعتمادا على ما تقدم .

﴿ باب القول فى الاستحسان ﴾

(الاستحسان) فى اللغة عد الشىء حسنا والمحكى عن أبى حنيفة هو الحكم بما يستحسنه من غير دليل) هذه جرأة عظيمة وعدم مبالاة ومجازفة فى الكلام ويتنزه مقام أبى حنيفة عن أنه يستحسن بفعله وهواه فيحلل ويحرم من غير دليل وما كان ليفعل ذلك أحد من المسلمين فكيف بأبى حنيفة الذى تواترت تقواه وزهده وورعه وخوفه من الله تعالى وكراماته الشهيرة ومنشأ الجرأة فى النقل عنهم عدم تبيين المقصود وليس بين القائلين بالقياس من لا يستحسن بالمعنى الذى يريده الحنفية وإبطال الاستحسان ما هو إلا سبق قلم من الإمام الشافعى رضى الله عنه فلو صحت حجته فى إبطال الاستحسان لقضت على القياس الذى هو مذهبه قبل أن يقضى على الاستحسان بل الخلاف بين أهل القياس فى الاستحسان لفظى بحت فان القائلين بالاستحسان يريدون ما هو أحد الأدلة الأربعة والقائلين بأن من استحسن فقد شرع يريدون به من أثبت حكما بأنه مستحسن من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه عن الشارع اه وفى بدائع الفوائد لابن القيم الشافعى يبالغ فى رد الاستحسان وقد قال به فى مسائل إحداها أنه استحسن فى

المتعة فى حق الغنى أن يكون خادما وفى حق الفقير مقنعة وفى حق المتوسط ثلاثين درهما الثانية استحسن التحليف بالمصحف الثالثة أنه استحسن فى خيار الشفعة أن تكون ثلاثة أيام الرابعة أنه نص فى أحد أقواله أنه يبدأ فى النضال بمخرج السبق اتباعا لعادة الرماة قال أصحابنا هو استحسان اه وفى الاعتصام للشاطبي أن الاستحسان يراه معتبرا فى الأحكام مالك وأبو حنيفة بخلاف الشافعى فانه منكر له جدا حتى قال من استحسن فقد شرع والذى يستقرى فى مذهبهما أنه يرجع إلى العمل بأقوى الدليلين هكذا قال ابن العربى قال فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرد فان مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأى دليل كان من ظاهر أو معين قال ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس قال ويريان معاً تخصيص القياس ونقض العلة ولا يرى الشافعي لعلة الشرع إذا اثبتت تخصيصاً هذا ماقال ابن العربى ويشهد بذلك تفسير الكرخي أنه العدول عن الحكم فى المسئلة بحكم نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى وقال بعض الحنفية إنه القياس الذى يجب العمل به لأن العلة كانت علة بأثرها سموا الضعيف الأثر قياساً والقوى الأثر استحسانا أى قياساً مستحسناً وكأنه نوع من العمل بأقوى القياسين ويظهر منها استقراء مسائلهم فى الاستحسان بحسب النوازل الفقهية بل قد جاء عن مالك أن الاستحسان تسعة أعشار العلم ورواه اصبغ عن ابن القاسم عن مالك قال أصبغ فى الاستحسان قد يكون أغلب من القياس وقد جاء عن مالك أن المفرق فى القياس يكاد يفارق السنة وهذا الكلام لا يمكن أن يكون بالمعنى الذى تقدم قبل وأنه مايستحسنه المجتهد بعقله أو أنه دليل ينقدح فى نفس المجتهد تقصر عنه عبارته فان مثل هذا لا يكون تسعة أعشار العلم ولا أغلب من القياس الذى هو أحد الأدلة وقال ابن العربى فى موضع آخر

الاستحسان ايثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به فى بعض مقتضياته وقسمه أقساما عد منها أربعة أقسام

وهي ترك الدليل للعرف وتركه للمصلحة وتركه لليسير لرفع المشقة وايثار التوسعة وحده غير ابن العربى من أهل المذهب بأنه عند مالك استعمال مصلحة جزئية فى مقابلة قياس كلى قال فهو تقديم الاستدلال المرسل على القياس وعرفه ابن رشد فقال الاستحسان الذى يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس هو أن يكون طرحا لقياس يؤدى إلى غلو فى الحكم ومبالغة فيه فيعدل عنه فى بعض المواضع لمعنى يؤثر فى الحكم يختص به ذلك الموضع وهذه تعريفات قريب بعضها من بعض واذا كان هذا معناه عن مالك وأبى حنيفة فليس بخارج عن الأدلة البتة لأن الأدلة يقيد بعضها ويخصص بعضها بعضا كما فى الأدلة السنية مع القرآنية ولا يرد الشافعى مثل هذا أصلا فلا حجة فى تسميته المستحسن مبتدعا على أية حال ثم أتى بأمثلة كثيرة توضح المقصود ثم قال ولقد كنت أقول بمثل ماقال هؤلاء الأعلام فى طرح الاستحسان وما بنى عليه لولا أنه اعتضد وتقوى بوجدانه كثيراً فى فتاوى الخلفاء وأعلام الصحابة وجمهورهم مع عدم النكير ففتوى ذلك عندى غاية وقد سكنت اليه النفس وانشرح إليه الصدر ووثق به القلب للأمر باتباعهم والاقتداء بهم رضى الله عنهم انتهى وتمام الكلام فى الاعتصام للشاطبى فانظره (واختلف أصحابه المتأخرون فى معناه أى معنى الاستحسان الذى قال به أبو حنيفة رضى الله عنه (فقال بعضهم هو تخصيص العلة بمعنى يوجب التخصيص) وهو المعبر عنه بالنقض فليس هذا مما انفرد به الحنفية بل هو قول الكل فان الاستحسان هو إما قياس خفى أو نص من الكتاب والسنة أو اجماع جاء على خلاف القياس الجلى الظاهر وهذا لا يكون إلا تخصيصاً لعلة هذا القياس (وقال بعضهم تخصيص بعض الجملة من الجملة بدليل يخصها) من قياس خفى أو نص من كتاب أو سنة أو إجماع جاء على خلاف القياس الجلى فهو بمعنى الأول (وقال بعضهم قول بأقوى الدليلين) قال الكرخى الاستحسان قطع المسئلة عن نظائرها لما هو أقوى أى هو أن يعدل الانسان عن أن يحكم فى مسئلة بمثل ماحكم به فى نظائرها إلى الحكم بخلافه لوجه

أقوى يقتضى العدول عن الأول وذلك حيث دل دليل خاص على إخراج صورة مادل عليه العام كتخصيص أبى حنيفة رضى الله عنه قول القائل مالى صدقة بالمال الزكوى دون غيره فان الدليل الدال على وجوب الوفاء بالنذر يقتضى وجوب التصدق بجميع أمواله عملا بلفظه لكن ههنا دليل خاص يقتضى العدول عن هذا الحكم بالنسبة إلى غير الزكوى وهو قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة فان المراد بالمال فى الآية هو الزكوى فليكن كذلك فى قول القائل مالى صدقة والجامع هو قرينة إضافة الصدقة إلى المال فى الصورتين وهذا تفسير صحيح واعترض على هذا التفسير بأنه يلزم أن يكون التخصيص استحسانا لانطباقه عليه وهذا الاعتراض يلتزمه الكرخى لكن يخص ذلك بكل قياس خفى أو نص أو اجماع قابل القياس لا مطلق مخصص بل هو مخصص خاص فى موضع خاص واعلم أن الحنفية قسموا القياس باعتبار التبادر إلى قياس جلى وهو مايتبادر إلى الذهن فى أول الأمور إلى قياس خفى وهو مالا يتبادر إلى الذهن إلا بعد التأمل والثانى الاستحسان بالمعنى الأخص وكثيراً مايراد به فى الفقه هذا المعنى وقد يقال لكل دليل فى مقابلة القياس الظاهر نص من كتاب أو سنة كالنص الوارد فى السلم وهو قوله تعالى «ياأيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » وقوله صلى الله عليه وسلم من أسلف فليسلف فى كيل معلوم أو وزن معلوم إلى أجل معلوم فانه جاء على خلاف القياس الظاهر ولهذا قال الامام إنا أثبتنا الأجل بالاستحسان على خلاف القياس والمراد به نص الأجل واجماع كالاستبضاع وهو أن يقول للخراز مثلا اخرز لى خفا بقيمة كذا من جلد كذا وقدره كذا فهذا ينعقد عند الحنفية بيعاً لا عدة مع أن القياس يأبى عنه لعدم المبيع إلا أنه انعقد الاجماع على جوازه فى الصدر الأول لأنهم كانوا يتعاملون به من غير نكير أو ضرورة كطهارة الحياض والآبار بعد تنجسها والقياس يقتضى أن لا تطهر أبداً للبقاء الماء ولو قليلا وكذا أرض متنجسة لم يستعمل فيها المطهر إلا أنه حكم بالطهارة للضرورة والوقوع فى الحرج العظيم ثم هذه الضرورة إما راجعة إلى الإجماع والضرورة مستندة إلى القياس الخفى فمن أنكر الاستحسان وقال

من استحسن فقد شرع لم يدر المراد به والذى قال هذه المقالة هو الامام الشافعى رضى الله عنه فمنهم من حمل قوله هذا على انكار الاستحسان وقوله فقد شرع على ذم من استحسن وبعض هذا الفريق قال فيه إنه لم يدر المراد بالقياس عفا الله عنه وليس هذا إلا كما يقول الشافعى عند تعارض الأقيسة هذا أستحسنه وبعضه كصاحب جمع الجوامع قال فان تحقق استحسان مختلف فيه فمن قال به فقد شرع قال الجلال بتشديد الراء كما قال الشافعى رضى الله عنه فقد شرع أى وضع شرعاً من قبل نفسه وليس له ذلك اه وفى حاشية الكمال ابن أبى شريف فقد شرع بالتخفيف وهو الصواب وقال فى مسلم الثبوت وشرحه والحق انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه فانه أريد به مايعده العقل حسناً فلم يقل بثبوته أحد وإن أريد ماأردناه فهو حجة عند الكل فليس هو أمر يصلح للنزاع اه (وقد يكون هذا الدليل) الاقوى من الدليل الآخر (إجماعا وقد يكون قياسا وقد يكون استدلالا فالنص مثل قولهم إن القياس أن لا يثبت الخيار فى البيع لأنه غرر) وقد نهى عن بيع الغرر فعن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ نهى عن بيع الغرر رواه الجماعة إلا البخارى قال الامام النهى عن بيع الغرر أصل من أصول الشرع يدخل تحته مسائل كثيرة جداً ولأن شرط الخيار فى العقد يخالف مقتضى العقد وهو اللزوم (ولكنا استحسنا للخبر) وهو خبر حيان بن منقذ الانصارى الذى أصيب فى دماغه بأمة وكان يخدع فى بيعاته فأتى النبى ﷺ فأخبره بذلك فجعل له رسول الله ﷺ الخيار ثلاثة أيام فيما اشتراه وكان ثقل لسانه فقال له النبى ﷺ بع وقل لاخلابة وكان يشترى الشىء فيجىء به إلى أهله فيقولون هذا غال فيقول إن رسول الله ﷺ قد خيرنى فى بيعى وقد رواه الحاكم فى المستدرك (والإجماع مثل قولهم فيمن حلف لا يصلى أن القياس يقتضى أنه يحنث بالدخول فى الصلاة لأنه يسمى مصليا ولكن استحسن أن لا يحنث إلا أن يأتى بأكثر الركعة لأن مادون أكثر الركعة لا يعتد به فهو بمنزلة مالو لم يكبر) المذكور فى المتون أنه يحنث بركعة قال فى متن الكنز وشرحه للعلامة الزيلعى وفى لا يصلى بركعة

أى فى يمينه أن لا يصلى يحنث بركعة وهو إذا ماقيدها بسجدة ولا يحنث مالم يقيدها والقياس أن يحنث بالشروع اعتبارا بالصوم وجه الاستحسان أن الصلاة عبارة عن أركان مختلفة فما لم يأت بجميعها لا تسمى صلاة ألا ترى أنه لا يقال صلى ركوعا ولا صلى سجودا وإنما يقال صلى ركعة وهى تشتمل على الأركان كلها وبعدها تكرار بخلاف الصوم لأن الامساك ركن واحد ويتكرر ذلك بعده ثم إن محمدا لم يذكر أنه متى يحنث واختلف المشايخ فيه قال بعضهم بنفس السجدة وقال بعضهم يحنث برفع الرأس منها اه وفى الهداية ولو حلف لا يصلى فقام وقرأ وركع لم يحنث وإن سجد مع ذلك ثم قطع حنث ثم قال ولو حلف لا يصلى صلاة لا يحنث مالم يصل ركعتين لأنه يراد به الصلاة المعتبرة شرعا وأقلها ركعتان للنهى عن البتيراء اه فتبين من هذا أن العبرة للركعة بتمامها لا لأكثرها كما قاله المصنف ثم الركعة تتم بالسجدة قيل بمجرد الوضع وقيل بالرفع اه (والاستدلال مثل قولهم إن القياس ان من قال ان فعلت كذا فأنا يهودى أو نصرانى أنه لا يكون حالفا لأنه لم يحلف بالله تعالى ولكنا استحسنا أنه يحنث بضرب من الاستدلال وهو ان الهاتك للحرمة بهذا القول بمنزلة الهاتك لحرمة قوله والله وهذا أيضا قياس إلا أنهم يزعمون أن هذا استدلال ويفرقون بين القياس والاستدلال) قال فى الهداية وشرحها فتح القدير ولو قال إن فعلت فهو يهودى أو نصرانى أو كافر يكون يمينا فاذا فعله لزمته كفارة يمين قياسا على تحريم المباح فانه يمين بالنص وذلك أنه صلى الله عليه وسلم حرم مارية على نفسه فأنزل الله تعالى يا أيها النبى لم تحرم ما أحل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم ووجه الإلحاق أنه لما جعل الشرط وهو فعل كذا علما على كفره ومعتقده حرمة كفره فقد اعتقده أى الشرط واجب الامتناع فكأنه قال حرمت على نفسى فعل كذا كدخول الدار ولو قال دخول الدار على حرام كان يمينا فكان تعليق الكفر ونحوه على فعل مباح يمينا اه فقد صرح أنه من مفهوم الموافقة الذى عبر عنه المصنف بقوله والاستدلال ومفهوم الموافقة ليس بقياس وقدمنا تحقيق

الكلام فى ذلك فانظره (فإن كان الاستحسان هو الحكم بما يهجس فى نفسه ويستحسنه من غير دليل فهذا ظاهر الفساد) لا يقول به مسلم عاقل فضلا عن أبى حنيفة الورع التقى (لأن ذلك حكم بالهوى واتباع للشهوة والأحكام مأخوذة من أدلة الشرع لا مما يقع فى النفس وإن كان الاستحسان ما يقوله أصحابه من أنه تخصيص العلة فقد حضر القول فى ذلك ودللنا على فساده وقدمنا الكلام على تخصيص العلة المسمى بالنقض عند الشافعية وأنه جائز وصحيح وأن الخلاف فيه لفظى فارجع اليه (وإن كان) الاستحسان (تخصيص بعض الجملة بدليل يخصها أو الحكم بأقوى الدليلين فهذا مما لا ينكره أحد ويحصل الخلاف فى أعيان الأدلة التى يزعمون (أنها أدلة خصوا بها الجملة أو دليل أقوى من دليل آخر) وهذا الكلام من المصنف والترديد فى معنى الاستحسان يقتضى أنه غير جازم بما نسبه إلى أبى حنيفة فى أول البـــاب وأنه فى حيرة من معنى الاستحسان الذى قال به أبو حنيفة وحيث كان كذلك فكان عليه أن يأتى بهذا الترديد أولا ثم يقول والظاهر من ورع أبى حنيفة وتقواه أنه لا يريد هذا المعنى الفاسد بل المعنى الصحيح الذى نقول به على أن أصحاب أبى حنيفة قد بينوا معناه وأوضحوه غاية الإيضاح وفى الموافقات للشاطبى الاستحسان فى مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية فى مقابلة دليل كلى ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس فان من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه وإنما رجع ما علم من قصد الشارع فى الجملة فى أمثال تلك الأشياء المفروضة كالمسائل التى يقتضى فيها أمراً إلا أن ذلك يؤدى إلى فوات مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك وكثيرا ما يتفق هذا فى الأصل الضرورى مع الحاجى والحاجى مع التكميلى فيكون إجراء القياس مطلقا فى الضرورى يؤدى إلى جرح عظيم فى بعض موارده فيستثنى موضع الجرح وكذلك فى الحاجى مع التكميلى وهو ظاهر وله فى الشرع أمثلة كثيرة كالقرض مثلا فإنه ربا فى الأصل لأنه بيع الدرهم بالدرهم إلى أجل ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين بحيث لو بقى على أصل المنع

لكان فى ذلك ضيق المكلفين ومثله بيع العرية بخرصها تمرا فانه بيع الرطب باليابس لكنه أبيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعرى والمعرى ولو امتنع مطلقا لكان وسيلة لمنع الأعراء كما أن ربا النسيئة لو امتنع فى القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر وجمع المسافر وقصر الصلاة والفطر فى السفر الطويل وصلاة الخوف وسائر الترخصات التى على هذا السبيل فان حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل فى تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص حيث كان الدليل العام يقتضى منع ذلك لأنا لو أبقينا مع أصل الدليل العام لأدى ذلك إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة فكان من الواجب رعى ذلك المآل إلى أقصاه ومثله الاطلاع على العورات فى التداوى والقراض والمساقاة وإن كان الدليل العام يقتضى المنع وأشياء من هذا القبيل كثيرة وقد قال ابن العربى فى تفسير الاستحسان بأنه إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به فى بعض مقتضياته ثم جعله أقساما كثيرة فمنه ترك الدليل للعرف كرد الايمان إلى العرف وتركه إلى المصلحة كتضمين الأجير المشترك أو تركه للأجماع كايجاب الغرم على من قطع ذنب بغلة القاضى وتركه فى اليسير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق كاجازة التفاضل اليسير فى المراطلة الكثيرة واجازة بيع وصرف فى اليسير اه .

(باب بيان القول فى الأشياء قبل الشرع واستصحاب الحال والقول بأقل ما قيل وإيجاب الدليل على النافى) (اختلف أصحابنا فى الأعيان المنتفع بها) كالحيوانات والنباتات والملابس وغير ذلك (قبل ورود الشرع) أى قبل بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم هل حكمها الوقف أو الإباحة أو الحظر أقوال (فمنهم من قال إنها على الوقف) بمعنى أن وجود الحكم متوقف على ورود الشرع وليس معناه أنا لا ندرى هل الحكم ثابت قبل البعثة أو لا ولذا قال المصنف (لا يقضى فيها بحظر ولا إباحة) يعنى ولا غيرهما من الأحكام الشرعية وذلك لأن الأحكام متلقاة من السمع بحيث لا شرع لا حكم

(ومن أصحابنا من قال هو) أى الانتفاع بالأعيان (على الإباحة) أى عدم الحرج وذلك لأن الانتفاع بها انتفاع خال عن أمارة المفسدة ومضرة المالك والمنتفع فتباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر فى مرآته بغير اذنه وأيضا المآكل اللذيذة لا بد وأن تكون خلقت لغرض عائد إلينا لأنه لو لم تكن كذلك لكانت لا لغرض أو لغرض عائد عليه وكل منهما باطل لامتناع العبث واستغنائه عن غرض يستكمل به فتعين الأول وهما أن يكون لغرضنا وحينئذ خلقها اما للاضرار أو للنفع وليس للاضرار اتفاقا فهو للنفع والنفع الدنيوى الالتذاذ والاغتذاء (وهو) أى القول بالاباحة (قول أبى عباس) بن سريج (وأبى اسحاق) الإسفراينى (فاذا رأى شيئا) مما ليس يملك لأحد (جاز له تملكه وتناوله) والانتفاع (وهو قول المعتزلة البصريين) وبعض الشافعية والحنفية (ومنهم من قال هو على الحظر) أى الحرمة (فلا يحل له الانتفاع بها ولا التصرف فيها وهو قول أبى على ابن أبى هريرة وهو قول المعتزلة البغداديين) وذلك لأن الانتفاع بالأعيان ، تصرف فى ملك الغير بغير إذن المالك فيحرم كما فى الشاهد ورد هذا الاستدلال بمنع الأصل أى لا نسلم أن الحرمة ثابتة فى الشاهد ان أريد العقلية المتنازع فيها وان أريد الشرعية لم يثبت المطلوب وبالفرق بان الشاهد وهو العبد يتضرر بذلك التصرف دون الغائب وهو الله تعالى لتعاليه عن التضرر وحينئذ جاز كون التضرر علة الحرمة فى الشاهد فلما انتفت فى الغائب انتفت الحرمة قال الأستاذ الاسفراينى من ملك بحراً لا ينزف واتصف بغاية الجود وأخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر فكيف يدرك بالعقل تحريمها ولو سلم الدليل المذكور لكن المنع عن الفعل ضرر ناجز وكونه دفعا لهذا الضرر يقتضى وجوبه فضلا عن الاباحة وليس تحمل الضرر الناجز لدفع ضرر خوف العقاب المرتب على التصرف فى ملك الغير أولى من العكس فان رجح ضرر الخوف بكونه أشد رجح الآخر بكونه ناجزا مقطوعا به عند العقل (والأول)من الأقوال

وهو الوقف (أصح لأنه لو كان العقل يوجب فى هذه الأعيان حكما من حظر أو إباحة لما ورد الشرع فيها بخلاف ذلك (لما) بتشديد الميم (جاز) أى صح وثبت (ورود الشرع بالاباحة وبالحظر أخرى دل على أن العقل لا يوجب فى ذلك حظرا ولا إباحة قال فى جمع الجوامع وشرحه للجلال مسئلة حكم المنافع والمضار قبل الشرع موقوف إلى وروده وبعده الصحيح أن أصل الضار التحريم والنافع الحل قال تعالى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ذكر فى معرض الامتنان ولا يمتن إلا بالجائز وقال صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن ماجه وغيره لاضرر ولا ضرار أى فى ديننا أى لا يجوز ذلك قال الشيخ الإمام والد المصنف إلا أموالنا فانها من المنافع والظاهر أن الأصل فيها التحريم لقوله صلى الله عليه وسلم إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام رواه الشيخان فيخص به عموم الآية السابقة وغيره ساكت عن هذا الاستثناء ومقابل الصحيح إطلاق بعضهم أن الأصل فى الأشياء التحريم وبعضهم أن الأصل فيها الحل .

﴿ فصل ﴾ وأما استصحاب الحال أى لأمر وجودى أو عدمى عقلى أو شرعى ومعناه ثبوت أمر فى الزمان الثانى لثبوته فى الأول لفقد مايصلح للتغيير من الأول إلى الثانى مأخوذ من المصاحبة وهل بقاء ذلك الأمر مالم يوجد مايغيره فيقال الحكم الفلانى قد كان فيما مضى وكلما كان فيما مضى ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء (فضربان استصحاب حال العقل واستصحاب حال الاجماع فاما استصحاب حال العقل فهو الرجوع إلى براءة الذمة فى الأصل من التكليف وهذا هو استصحاب العدم الأصلى وهو الذى عرف العقل نفيه بالبقاء على العدم الأصلى كنفى وجوب صلاة سادسة فالعقل يدل على انتفاء وجوب ذلك لا لتصريح الشارع بل لأنه لا مثبت للوجوب فبقى على النفى الأصلى لعدم ورود السمع والجمهور على العمل بهذا وادعى بعضهم فيه الاتفاق قال فى الابهاج فان قلت قصارى دلالة الاستصحاب الظن وعدم وجوب الصلاة السادسة وصوم شوال قطعى فكيف يستفاد من الاستصحاب قلت

عدم السمعي الناقل قد يكون معلوما كما في هذين المثالين ويدل الاستصحاب فيه على القطع وقد يكون مظنونا كعدم وجوب الوتر والأضحية وزكاة الخيل والحلى (وذلك طريق يفزع اليه المجتهد عند عدم أدلة الشرع ولا ينتقل عنها إلا بدليل شرعي ينقله فان وجد دليلا من أدلة الشرع انتقل عنه سواء كان ذلك الدليل نطقاً أو مفهوما أو نصاً أو ظاهراً لأن هذه الحال إنما استصحبها لعدم دليل شرعي فأى دليل ظهر من جهة الشرع حرم عليه استصحاب الحال الحال بعده .

﴿ فصل ﴾ والضرب الثامن استصحاب حال الإجماع في موضع الخلاف بأن يتفق على حكم في حالة ثم يتغير صفة المجمع عليه فيختلفون فيه فيقول من لم يغير بحكم استصحاب الحال (وذلك مثل أن يقول الشافعي رضى الله عنه في التيمم إذا رأى الماء في أثناء صلاته أنه يمضى فيها لأنهم أجمعوا قبل رؤية الماء على انعقاد صلاته فيجب أن تستصحب هذه الحال بعد رؤية الماء حتى يقوم دليل ينقله عنه فهذا) أى استصحاب حال الاجماع في موضع الخلاف (اختلف أصحابنا فيه فمنهم من قال إن ذلك دليل وهو قول أبي بكر الصيرفي من أصحابنا) والمزني وأبي ثور وهو مذهب داود قال الشيخ أبو اسحاق وكان القاضي يعني أبا الطيب يقول داود لا يقول بالقياس الصحيح وهنا يقول بقياس فاسد لأنه يحمل حالة الخلاف على الاجماع من غير علة جامعة كذا في الإبهاج (ومنهم من قال إن ذلك ليس بدليل) وهو قول كافة المحققين (وهو الاصح لأن الدليل هو الإجماع والإجماع إنما حصل قبل رؤية الماء فاذا رأى) الماء (زال الاجماع) السابق على انعقاد صلاة المتيمم المذكور (فلا يجوز أن يستصحب الإجماع) السابق (في موضع الخلاف من غير علة تجمع بينهما) وفي تكملة الابهاج الاستصحاب يطلق على أوجه أحدها استصحاب العدم الاصلي والثاني استصحاب العموم إلى أن يرد مخصص واستصحاب النص إلى أن يرد ناسخ وهو دليل على دوام الحكم مالم يرد النسخ كما دل العقل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يرد سمع

مغير والثالث استصحاب حكم وفى الشرع على ثبوته ودوامه كالملك عند جريان فعل المهلك وكشغل الذمة عند جريان إتلاف أو الزام فان هذا وان لم يكن حكماً أصلياً فهو شرعى دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعا ولولا دلالات الشرع على دوامه إلى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه فالاستصحاب ليس بحجة إلا مادل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير كما دل على البراءة العقلية وعلى الشغل السمعى وعلى الملك الشرعى ومن هذا القبيل الحكم بتكرر الاحكام عند تكرر أسبابها كشهود رمضان ونفقات الاقارب عند مسيس الحاجات وأوقات الصلوات لانه لما عرف حملة الشريعة قصد الشارع صلوات الله عليه إلى نصبها أسبابا وجب استصحابها مالم يمنع منه مانع فاذا الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلى أو شرعى وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير أو مع ظن انتفاء الغير عند بذل الجهد فى الطلب والرابع استصحاب حال الإجماع فى محل الخلاف وذكر المثال المذكور فى اللمع ثم قال والخامس لاستصحاب المقلوب وهو استصحاب الحال فى الماضى كما إذا وقع البحث فى أن هذا المكيال مثلا كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول القائل نعم إذ الاصل موافقة الماضى للحال وكما إذا رأيت زيدا جالسا فى مكان وتشككت هل كان جالسا فيه أمس فيقضى بأنه كان جالسا فيه استصحابا مقلوبا واعلم أن الطريق فى إثبات الحكم به يعود إلى الاستصحاب المعروف وذلك لا طريق له إلا قولك لم يكن جالسا أمس لكان الاستصحاب يقضى بأنه غير جالس الآن لكنه جالس الآن فدل على أنه كان جالسا أمس وقد قال به الأصحاب فى صورة واحدة وهى ما إذا اشترى شيئا وادعاه مدع وأخذ منه بحجة مطلقة فان الذى أطبق عليه الأصحاب ثبوت الرجوع له على البائع بل لو باع المشترى أو وهب وانتزع المال من المتهب أو المشترى منه كان للمشترى الاول الرجوع أيضاً وهذا استصحاب للحال فى الماضى ثم قال اذا عرفت هذه الأقسام فنقول اختلف الناس فى استصحاب الحال المشار اليه فى القسم الثانى

والثالث وكذا الأول إن لم تجعله محل وفاق على مذاهب بعد اتفاقهم على أنه لابد من استفراغ الجهد فى طلب الدليل وعدم وجدانه أحدها أنه حجة وبه قال الأكثرون وهو مختار الإمام وأتباعه منهم المصنف يعنى البيضاوى والثانى أنه ليس بحجة وقد قال الحنفية كما نقله فى الكتاب تبعا لغيره وكثير من المتكلمين والثالث ما اختاره القاضى أبو بكر فى كتابه التقريب والإرشاد أنه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى فانه لم يكلف إلا أقصى الطلب الداخل فى مقدوره على العادة فاذا فعل ذلك ولم يجد دليلا أخذ بنفى الوجوب ولا يسمع منه إذا انتصب مسؤولا فى مجالس المناظرة فإن المجتهدين إذا تناظرا وتذكرا طرف الاجتهاد فما يكفى المجيب قوله لم أجد دليلا على الوجوب وهل هو فى ذلك إلا مدع فلا يسقط عنه عهدة الطلب بالدلالة وهذا التفصيل عندنا حق متقبل والرابع وهو المعمول به عند الحنفية كما صرح به أصحابهم فى كتبهم أنه لا يصلح حجة على الغير ولكن يصح لإبداء العذر والدفع ولذا قالوا فى حياة المفقود باستصحاب الحال تصلح حجة لإبقاء ملكه لا فى إثبات الملك له فى مال مورثه والخامس أنه يصح للترجيح اه واعلم أن الحنفية لهم فى الاستصحاب أقوال والصحيح أنه ليس بحجة مطلقا قال فى تحرير الاصول وشرحه التحبير وهو حجة عند الشافعية وطائفة من الحنفية السمر مقتديين منهم أبو منصور الماتريدى واختاره صاحب الميزان والحنابلة مطلقا أى للدفع والإثبات ونفاه أى كونه حجة كثير من الحنفية وبعض الشافعية والمتكلمون مطلقا أى للاثبات والدفع ولأبى زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام وصدر الاسلام ومتابعوهم قالوا هو حجة للدفع لا للاثبات والوجه ليس حجة أصلا كما قال الكثير اه وفى سلم الوصول بعد كلام قال والحاصل أن الحنفية نفوا حجيته مطلقاً أى سواء فى الثبوت الاصلى والنفى الاصلى وثبوت مالم يكن والالزام على الغير أما الثبوت الاصلى والنفى الاصلى فلاستنادهما إلى دليلهما وأما إثبات مالم يكن فلان الاصل عدمه فلا يقوى الاستصحاب على إثباته وأما إلزام الغير فلأن الحكم كما يحتاج الدليل الى ابتداء يحتاج له دواما

بناء على أن الباقى يحتاج فى بقائه إلى المؤثر وهو الحق وأما الصلاحية للدفع عما كان فاثبتها الحنفية لان ثبوت الشىء فى الزمان الاول من غير ظهور مزيد يرجح ظن بقائه فى الزمان الثانى لان ظن البقاء راجح على حدوث الفناء لان الباقى يستغنى عن سبب جديد بدوام علته بخلاف الحادث فانه يحتاج لعلة جديدة فيكون مرجوحا وحينئذ للشافعية أن يقولوا كما قال السعد فى التلويح إن سبق الوجود مع عدم ظن المنافى والمدافع يفيد ظن البقاء كما عرفه به الحنيفة والظن واجب الاتباع فلامانع من جعل الاستصحاب حجة لإثبات مالم يكن والإلزام على الغير فتحصل من جميع هذه أن الحنفية خالفوا فى حجية الاستصحاب فى ابقاء ما كان على ما كان اثباتا أو نفياً سواء كان ذلك عدما أصلياً أو عموما أو نصاً أو مادل الشرع على ثبوته لوجود سببه لكن قالوا أنه يصلح فى ذلك للدفع وفى حجيته لالزام الخصم لكن خلافهم فى الأول يشبه الخلاف اللفظى إذ الحكم ثابت عند الحنفية وعند الشافعية وان كان ثبوته عند الحنفية بدليله من عام أو نص أو عقل أو تحقق السبب وعند الشافعية بالاستصحاب إلا عند امام الحرمين وابن السمعانى وتابعهم صاحب جمع الجوامع فى شرح المختصر بخلاف الحنفية فى الثانى فانه ينبنى عليه عدم الزام الخصم بالاستصحاب بل لابد من إقامة الدليل اه

﴿فصل وأما القول بأقل ماقيل﴾ من أقوال العلماء فقد اعتمده الشافعى رحمه الله اذا لم يجد دليلا سواه لأنه تمسك بما أجمعوا عليه من صحة البراءة الأصليه وصورته ماذكره المصنف بقوله (أن يختلف الناس فى حادثة على قولين أو ثلاثة فقضى بعضهم فيها بقدر وقضى بعضهم بأقل من ذلك القدر مثل اختلافهم فى دية اليهودى والنصرانى فمنهم من قال تجب فيه دية مسلم) وهو قول الحنفية (ومنهم من قال تجب فيه نصف دية) وهو قول المالكية (ومنهم من قال تجب ثلث دية مسلم واختاره الشافعى فهذا الاستدلال به من وجهين أحدهما من جهة استصحاب الحال فى براءة الذمة وهو أن يقول الاصل براءة الذمة) وهى تقتضى عدم الوجوب مطلقاً (إلا فيما دل الدليل عليه من

جهة الشرع وقد دل الدليل على اشتغال ذمته بثلث الدية وهو الاجماع) فان كل واحد من المخالفين يوجبه فان ايجاب الاكثر يستلزم إيجاب الأقل حتى لو فرضنا أن بعضهم قال لا يجب شيء لم يكن إيجاب الثلث مجمعاً عليه لكونه قول بعض (وما زاد عليه) أى على الثلث (باق على براءة الذمة فلا يجوز ايجابه) فالاستدلال المذكور مركب من الاجماع والبراءة الأصلية وفيه أنه لا إجماع لأن الذى أوجب ثلث الدية لم يوجب النصف ولا الكل وقال إن الثلث هو تمام الدية ولم يقل إن النصف أو الكل هو الدية ومن أوجب النصف لم يقل إن الثلث هو تمام الدية بل قال إن تمامها هو النصف فهو ينفى أن الدية الثلث بل الثلث عنده أو الكل ليس هو الدية وكذلك من قال إن الدية كل دية المسلم ينفى أن الثلث أو النصف هو كل الدية بل كل منها ليس هو الدية فمن أين يجيء الاجماع على أن الدية الثلث فالأقوال الثلاثة متباينة فكل قول منها ينفى الآخر ومجرد كونه أقل لا يصلح دليلا . دعوى غير مسلمة وكون إيجاب الأكثر يستلزم إيجاب الأقل إنما يكون لو كان الذى يوجب الأكثر يوجب الأقل فى ضمن الأكثر أما اذا كان الذى يوجب الأكثر لا يوجب الأقل فى ضمن الأكثر بل ينفى إيجاب الأقل فلا يستلزم إيجاب الأكثر إيجاب الأقل وقوله حتى لو فرضنا أن بعضهم قال لا يجب شيء لم يكن إيجاب الثلث مجمعا عليه نقول لا فرق بين ما إذا قال بذلك وبين ما نحن فيه من أن الثلث لم يكن مجمعاً عليه لأن قول كل واحد من المخالفين ينفى قول الآخر سواء كان مما نحن أم لا فيه ولم يوجد قائل بأنه لا يجب شيء أو وجد ذلك وهذا هو المناط فى كون الأقل غير مجمع عليه وقول ما زاد على الثلث باق على براءة الذمة غير مسلم لأنه انما يسلمها من يقول بأن الدية الثلث فقط مع أن من قال إن الدية هى ثلث دية المسلم إنما قاله عن اجتهاد صحيح بناء على ما هو دليل عنده ومن قال إن ديته مثل دية المسلم إنما قاله عن اجتهاد صحيح عنده أيضاً فان كان الذى أخذ بأن الدية هى الثلث أخذ بذلك بغير دليل بل لمجرد أنه الأقل فكيف يكون ذلك اجتهادا بل لا بد أن يكون قد نظر فى أدلة المذاهب

الثلاثة فرجح عنده دليل أن الدية الثلث وأيضا المصنف قد اعترف بأن الاستصحاب معتبر إلا فيما دل الدليل من جهة الشرع وقد دل الدليل عند القائل بما زاد فلا يجوز الاستصحاب مع الدليل وكيف لا يجوز إيجاب مازاد مع قيام الدليل عليه ولذلك قال فى مسلم الثبوت وشرحه والحق أنه ترجيح للعمل لكون الأقل تنفيذاً لا أنه استدلال فهو كالأخذ بالأصل فى تعارض الأشياء فانه عند تعارضها يعمل بما وافق الأصل فهو مرجح كما قال الحنفية ذلك فى سؤر الحمار اه وهو ما ذكره المصنف بقوله (والثانى) من وجهى الاستدلال (أن يقول) المستدل (هذا القول) يعنى إيجاب الثلث خاصة متيقن (وما زاد) على الثلث من النصف والكل (مشكوك) لأنه لم يقم عليه دليل (فلا يجوز إيجابه بالشك فهذا لا يصح لأنه لا يجوز إيجاب الزيادة بالشك فلا يجوز اسقاطها بالشك) وكونه لم يقم عليه دليل غير مسلم بل قام عليه دليل المجتهد القائل به كما قام على غيره من الأقوال ولم يبق إلا الترجيح لتعارض أدلة المجتهدين وأيضاً تيقن المكلف بخلاص ذمته عما وجب انما هو بدفع الأكثر وهو مثل دية المسلم خصوصاً وأن خصومة الذمى يوم القيامة أشد من المسلم لأن فى خصومة المسلم طريقا لارضاء الخصم بما يعطاه مما فى نعيم الجنة فى مقابلة العفو عن أخيه المسلم ولا طريق فى خصومة الذمى فكان لا بد من القصاص والأخذ بحقوق الذمى ولا تعقل منه المسامحة فى الآخرة ولم تحصل فى الدنيا فالأخذ بالأكثر أخذ بالأحوط فى اخلاص الذمة ولكل وجهة وكان المصنف لا يرتضى هـذا الوجه من الاستدلال الذى ذكره ويرتضى الأول وقد علمت مافى الأول وأن الحق أنه من باب الترجيح ولذا قال فى جمع الجوامع ويجب الأخذ بأقل القول اه وانما وجب لترجيح دليله بأنه موافق للأصل ونظير ذلك قوله وهل يجب الأخذ بالأخف أو الأثقل أو لا يجب شىء فان من قال لا يجب الأخذ بالأخف يرجح هـذا القول بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر والذى قال يجب الأثقل يرجحه بأنه أكثر ثوابا واحوط والذى قال لا يجب شىء منهما وقال يجوز كل منهما رجحه

بأن الأصل عدم الوجوب قال الجلال هذه أقوال أقربها الثالث اه أى لأنه فيه العمل بما وافق الأقل وهذا كله فيما تعارضت فيه مذاهب العلماء ومثله ما إذا تعارضت الاحتمالات الناشئة عن الامارات المتعارضة أما اذا تعارضت فيه أخبار الرواة فالذين ذكروه فيها هو ما ذكره صاحب جمع الجوامع فى مسئلة يرجح بعلو الاسناد أنه يرجح النهى على الأمر والأمر على الاباحة وخبر الحظر على خبر الإباحة قاله زكريا على جمع الجوامع اه

﴿ فصل ﴾ لاخلاف فى أن المثبت للحكم يحتاج إلى إقامة الدليل عليه (وأما النافى للحكم) فاختلفوا فيه على مذاهب الأول ما ذكره بقوله (فهو كالمثبت وجوب إقامة الدليل عليه) أى على النفى وهذا القول نقله الأستاذ أبو منصور عن طرائف أهل الحق ونقله ابن القطان عن أكثر أصحاب الشافعى وجزم به القفال والصيرفى وقال القاضى فى التقريب وبه قال الجمهور قال الإمام أبو المظفر السمعانى فى قواطعه مسئلة النافى للحكم يجب عليه الدليل مثل المثبت وقال أصحاب الظاهر لادليل عليه إلى أن قال وأما دليلنا فهو أن النفى لكون الشىء حلالا أو حراماً حكم من أحكام الدين كالاثبات والأحكام لاتثبت إلا بدليلها وكل من ادعى فى شىء من الأشياء حكما من إثبات أو نفى فعليه إقامة دليله بظاهر قوله تعالى قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ثم الدليل على ماقلناه من جهة التحقيق هو أن النافى فيما نفاه لايخلو عن أحد أمرين إما أن يدعى العلم بنفى ما نفاه أو لا يدعى العلم بانتفائه بل إنما يخبر عن جهله بذلك وشكه فان كان يخبر عن جهله وشكه فالدليل عنه ساقط لأن أهل النظر قاطبة لايوجبون دليلا على من يدعى الجهل والشك ولايقال لمن جهل أو شك لم جهلت أو شككت ولو رام المدعى لذلك إقامة دليل لم يمكنه ذلك وإن كان النافى يدعى العلم بصحة ما نفاه فيقال من أين علمت ماتنفيه إما باضطرار أو استدلال ولا يمكنه دعوى الضرورة لأنه لو كان ضرورياً شاركناه فى ذلك وإن قال بدليل سئل عن ذلك هل هو حجة عقل أو سمع فان قال بسمع قلنا له بين وإن قال بعقل قلنا له بين ذلك فدل على أنه

لابد من دليل يقيمه واعلم أنه لامناص لهم من هذه المطالبة إلا بدعوى علم الضرورة وهذا باطل إلى أن قال : قالوا على هذا إن النافى متمسك بالعدم والعدم غير محتاج إلى الدليل فان الشيء الذى هو مدلول يحتاج إلى الدليل وهذا السؤال يفسد بما قلناه من قبل وهو أن النافى يدعى العلم بانتفاء الشيء ودعوى العلم بانتفاء الشيء لايجوز أن يكون إلا عن دليل إلى أن قال وأما فى مسئلتنا فصورة الخلاف فى موضع يقطع بالنفى ولا يجوز أن يقطع بالنفى إلا عن دليل يقتضيه ويوجبه فان قيل أليس لو نفى صلاة سادسة لايكون عليه دليل قلنا لابد فى نفيها من دليل يقيمه عليه وهو أن يقول إن الله لايتعبد خلقه بفرض إلا ويجعل إلى معرفته طريقاً من جهة الدليل ولما لم نجد مايدلنا على الوجوب دلنا ذلك على أنه لاواجب وقد قال بعض أصحابنا يقال لمن زعم أنه ليس على النافى دليل (قلت) هذا بدليل أو بغير دليل فان قلته بدليل فقد اعترفت أن النافى عليه الدليل وإن قال قلته بلا دليل يقال لزمك نقضك عمل بقول أنا أنفى صحة مايعتقده من القول وأتمسك بأن النافى لادليل عليه وهذا فصل معتمد فى إظهار المناقضة عليهم فى سؤالهم انتهى من الآيات البينات (ومن أصحابنا من قال النافى لادليل عليه) لأن الأصل فى الأشياء النفى والعدم غير محتاج إلى الدليل فمن نفى الحكم له أن ينفى بالاستصحاب وعهدته أن يطلب الحجة من المثبت حتى يصير إليها ويكفيه فى عدم إيجاب الدليل عليه التمسك بالبراءة فانه لاينتقل عنها إلا بدليل صالح للنقل ورد بأن النافى يدعى العلم بانتفاء الشيء ودعوى العلم بانتفاء الشيء لايكون إلا عن دليل ثم إذا قال العالم بحثت فلم أجد دليلا هل يقبل منه ذلك ويكون عدم الوجدان دليلا قال الأكثرون عدم وجدان الدليل بعد الفحص لايدل على عدم وجوده لما تقرر أن عدم الوجدان لايستلزم عدم الوجود وأجاب غيرهم عن ذلك بأنه إن أريد أنه لايلزم منه القطع بالانتفاء فلا ندعيه وإن أريد منه أنه لايلزم منه ظن الانتفاء فهو باطل لأن بعد الفحص الشديد يظن الانتفاء وهذا هو المطلوب ثم إنه يلزم من ظن انتفاء الدليل ظن انتفاء المدلول فتم ما تدعيه ثم قالوا إن هذا

لا يخالف ما قرروه من أنه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول لأن ذلك فى لزوم الانتفاء للانتفاء وما نحن فيه لزم ظن الانتفاء للانتفاء اه (ومن النـاس من قال إن كان ذلك) أى نفى الحكم (فى العقليات فعليه الدليل وإن كان فى الشرعيات لم يكن عليه دليل) قال السيف الآمدى فى أحكامه اختلفوا فى أن النافى هل عليه دليل أم لا فمنهم من قال لا دليل عليه وسواء كان ذلك من القضايا العقلية أو الشرعية ومنهم من أوجب ذلك فى الموضعين ومنهم من أوجبه العقلية دون الشرعية والمختار إنما هو التفصيل وهو أن النافى إما أن يكون ثابتا بمعنى ادعاء عدم علمه بذلك وظنه أو مدعيا للعلم والظن بالنفى فان كان الأول فالجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ولا يلزمه ذلك كما لا يطالب على دعواه إنى لست أجد الماء ولا جوعاً ولا حرا ولا بردا إلى غير ذلك وإن كان الثانى فلا يخلو إما أن يدعى العلم بنفى ما نفاه ضرورة أولا بطريق الضرورة فان كان الأول فلا دليل عليه أيضاً لأنه إن كان صادقاً فى دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل عليه أيضاً وإن لم يكن صادقاً فى دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل أيضاً فان ما ادعى حصوله له عن عن نظر ويكفى المنع فى انقطاعه حيث لا يقدر على تحقيق الضرورة فى ذلك والنظر غير مدعى له وتمام الكلام فيه (والدليل على ما قلنا) من أن النافى كالمثبت فى وجوب إقامة الدليل عليه (هو أن القطع بالنفى لا يعلم إلا عن دليل) يقتضيه ويوجبه (كما أن القطع بالإثبات لا يعلم إلا عن دليل كما لا يقبل الإثبات إلا بدليل فكذلك النفى) وقد علمت الايضاح السابق عن ابن السمعانى .

(باب بيان ترتيب الأدلة واستخراجها) (واعلم انه إذا نزلت بالعالم نازلة وجب طلبها فى النصوص والظواهر فى منطوقها ومفهومها وفى أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقراره وفى اجماع علماء الأمصار فان وجد فى شىء من ذلك ما يدل عليه قضى به وإن لم يجد طلبه فى الأصول والقيـاس وبدأ فى طلب العلة بالنص فان وجد التعليل منصوصاً عليه عمل به وإن لم يجـد المنصوص

عليه يسلم إليه ضم غيره من الأوصاف التى دل عليها الدليل فان لم يجد النص عدل إلى المفهوم فان لم يجد فى ذلك نظر فى الأوصاف المؤثرة فى الأصول من ذلك الحكم واختبرها منفردة ومجتمعة فما سلم منها منفرداً أو مجتمعاً علق الحكم عليه وإن لم يجد علل بالاشباه الدالة على الحكم على ما قدمناه فان لم يجد علل بالأشبه إن كان ممن يرى مجرد الشبه وإن لم تسلم له علة فى الأصل علم أن الحكم مقصود على الأصل لا يتعداه فان لم يجد فى الحادثة دليلا يدل عليها من جهة الشرع لا نصاً ولا استنباطاً أبقاه على الأصل فى العقل على ما قلناه) .

(باب ما يسوغ فيه التقليد وما لا يسوغ ومن يسوغ له التقليد ومن لا يسوغ) قد بينا الأدلة التى يرجع إليها المجتهـــد فى معرفة الحكم وبقى الكلام فى بيان ما يرجع إليه العامل فى العمل وهو التقليد وجملته أن التقليد فى اللغة وضع الشىء فى العنق مع الإحاطة به ويسمى ذلك قلادة والجمع قلائد قال الله تعالى ولا الهدى ولا القلائد ومنه قول النبى صلى الله عليه وسلم لا تقلدوها الاوتار أى لا تجعلوا الأوتار قلائد فى أعناقها خشية أن تختنق إذا أمعنت فى الجرى لانتفاخ أوداجها ثم يستعمل فى تفويض الأمر إلى الشخص استعارة كأنه ربط الأمر بعنقه فكأن المقلد جعل ذلك الأمر الذى قلد فيه المجتهد كالقلادة فى عنقه لأنه بتقليده له كأنه طوقه ما فى ذلك الحكم من تبعة إن كانت وجعلها فى عنقه وقال أبو الخطاب إن المفتى جعل الفتيا قلادة فى عنق السائل اه فعلى هذا يكون المستفتى مقلداً بفتح اللام وتسميته مقلداً بكسر اللام باعتبار أنه قلد المفتى ما فى الحكم من تبعة ان كانت وفى الاصطلاح هو (قبول القول) أى قول الغير (من غير دليل) أى من غير معرفة دليله فخرج بقوله قبول قول الغير ما لا يختص بالغير كالمعلوم من الدين بالضرورة فليس قبوله تقليداً والمراد بالقبول المعنوى أن يعتقد لا مجرد السماع وظاهر أن قوله من غير معرفة دليله ليس قيداً احترازا عما لو اخذ المقلد القول مع دليله من كلام المجتهد لا يكون مجتهداً غاية الأمر أنه عرف القول من مذهبه مع

دليله لا أنه استخرج القول بالدليل الذى هو شأن المجتهد وانما هو احتراز عما إذا عرفه بالدليل استخراجاً واستنباطاً فهذا يكون اجتهاداً وافق اجتهاد القائل لأن معرفة الدليل بحيث يكون مستنبطاً للحكم منه دون توقف على غيره بأن يعرف وجه الدلالة من الدليل وتنتقل عنه إلى الحكم على الاطلاق من غير تقييد بغيره فى مقامات الدليل وشروطها لا تكون إلا للمجتهد لأن العالم وان أمكنه الاستنباط بان يعرف الدليل وجه الدلالة وينتقل منه إلى الحكم لكنه يحتاج ذلك إلى ملاحظة قواعد المجتهد وشروطه فى الاستدلال ولا يقدر على الخروج عنها فان عرف بعض المسائل تلك المعرفة فهو مجتهد فيها فقط بناء على جواز تجزؤ الاجتهاد وأما مع معرفته أنه يجب عليه الأخذ بقول المجتهد المفتى فهو تقليد وكذا يقال فى الرجوع إلى الاجماع وقبول الواحد والأخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم ورجوع العامى إلى المجتهد وعمل القاضى بقول الشهود وقال الآمدى وابن الحاجب وغيرهما التقليد هو العمل بقول الغير بغير حجة وصرحوا بأن الرجوع إلى الاجماع أو إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم ورجوع العامى إلى المجتهد وعمل القاضى بقول الشهود لا يكون تقليداً لوجود الحجة الملزمة فى حق الرسول صلى الله عليه وسلم ودليل صحة الاجماع ودليل وجوب تقليد العامى للمجتهد والقاضى للبينة وفى هذه الصور حجة ملزمة وقال القاضى ليس فى الشريعة تقليد لأن التقليد قبول القول من غير حجة وأقوال المفتين والحكام مقبولة بالاجماع أى على وجوب قبولها وذكر الشيخ زروق فى قواعده تفصيلا فقال : التقليد أخذ القول من غير استناد لعلامة فى القائل ولا وجه فى القول فهذا مذموم مطلقا لاستهزاء صاحبه بدينه والاقتداء الاستناد فى أخذ القول لديانة صاحبه وعلمه وهذه رتبة أصحاب المذهب مع أئمتهم فإطلاق التقليد عليها مجاز والتبصر أخذ القول بدليله الخاص به من غير استبداد بالنظر ولا اهمال للقول وهى رتبة مشايخ المذهب وأجاويد طلبة العلم والاجتهاد اقتراح الأحكام من أدلتها دون مبالاة بقائل ثم إن لم يعتبر أصل متقدم فمطلق والا فمقيد والمذهب ما قوى

فى النفس حتى اعتمده صاحبه وهو تفصيل حسن والحاصل أنه إذا سمى أتباع أحد الأئمة الأربعة تقليداً فهو اصطلاح وعرف ولامشاحة فيه كما صرح بذلك ابن الحاجب وغيره (الأحكام على ضربين عقلى وشرعى فاما العقلى) وهى المتعلقة بوجود البارى وصفاته هل يجوز التقليد فيها أم لا فيه مذاهب أحدها ما ذكره بقوله (فلا يجوز فيه التقليد كمعرفة الصانع وصفاته ومعرفة الرسول صلى الله عليه وسلم وغير ذلك من الأحكام العقلية) وإلى وجوب المعرفة فى عقائد الايمان وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم كالشيخ ابى الحسن الأشعرى والقاضى أبى بكر الباقلانى وامام الحرمين وحكاه ابن القصار عن مالك ثم اختلف القائلون بوجوب المعرفة فقال بعضهم المقلد مؤمن إلا أنه عاص بترك المعرفة التى ينتجها النظر الصحيح فعلى هذا تكون المعرفة واجبة وجوب الفروع فمن لم يحصلها أثم وظاهر هذا القول كان المقلد فيه أهلية للنظر أولا وقال بعضهم مؤمن ولا يعصى إلا إذا كان فيه أهليه لفهم النظر الصحيح وعلى هذا تكون المعرفة واجبة وجوب الفروع لكن على من فيه أهلية للنظر الصحيح وهذا القول هو المعتمد وقال بعضهم المقلد ليس بمؤمن أصلا والحق الذى يدل عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح مع التردد فى كونه شرطاً فى صحة الايمان أولا والراجح أن النظر واجب وجوب الفروع فى حق من فيه أهلية للنظر وحينئذ فالمقلد الذى فيه أهلية النظر مؤمن عاص وإيمانه منج له من الخلود فى النار واما إن كان ليس فيه أهلية للنظر فهو مؤمن غير عاص فقد ورد الأمر بالنظر فى الكتاب والسنة فى مواضع كثيرة والأمر إذا أطلق ينصرف إلى الوجوب والوجوب محتمل للشرطية وغيرها إذ الوجوب أعم والأعم لا إشعار له بأخص معين ولذا قلنا مع التردد ويكفى فى المعرفة الدليل الاجمالى وهو أن يقول الدليل على وجود الله واتصافه بصفات الكمال وجود هذه المخلوقات وهو متيسر لكل أحد وأما الفروع فيكفى فيها التقليد بل يجب على من ليس أهلا للاجتهاد تقليد المجتهد والفرق بين العقائد والفروع أن العقائد مطابقة لما فى نفس الأمر بخلاف الفروع

فانه لا يشترط فيها المطابقة لما فى نفس الأمر لأن الذى أفاده المجتهد المقلد بفتح اللام إنما هو حكم ظنى يحتمل أن يكون مطابقاً لما فى نفس الأمر ويحتمل أن يكون غير مطابق فاولى من قلده ولا يلزم من كون المقلد فى الفروع جازما أن يكون أرقى حالا من المجتهد الذى قلده لأن ذهن المقلد خال عن المزاحمة فلذا جزم بالحكم الذى قلد فيه وإن لم يكن مطابقا لما فى نفس الأمر بخلاف المجتهد فان ذهنه لازدحام الأدلة فيه لا يجزم بالحكم بل يظنه إن قلت اذا كان الحكم الذى استفاده المجتهد يحتمل أن يكون صوابا ويحتمل أن يكون خطأ كيف يصح اتباعه فيه والحال أن الخطأ لا يتبع قلت محل كون الخطإ لا يتبع اذا قطع بأنه خطأ وما استفاده المجتهد لم يقطع بخطئه بل هو محتمل (وحكى عن أبى عبدالله العنبرى وغيره) وهو كثير من الفقهاء لا بعض المتكلمين والحشوية والتعليمية إلى (أنه قال يجوز التقليد فى أصول الدين) ولا يجب النظر على الأعيان اكتفاء بالعقد الجازم لأنه صلى الله عليه وسلم كان يقبل ايمان الأعرابى الجلف البعيد عن النظر ولو صح ما قلتموه ما أقرهم على ذلك وحكم بإيمانهم وقالوا لو كان النظر واجباً لكانت الصحابة أولى به ولو كان منهم النظر فى العقليات والأصول لنقل كما نقل نظرهم فى الاجتهاديات والفروع فلما لم ينقل علم أنه لم يقع وقالوا أيضاً لو كان واجباً لألزم الصحابة العوام بذلك واللازم باطل فإنا نعلم أن أكثر عوام العرب لم يكونوا عالمين بالأدلة الكلامية وأن الأعرابى الجلف يحكم باسلامه بمجرد الكلمتين وأجيب عن الأول بأن ذلك كان من أحكام أوائل الإسلام لضرورة المبادىء العامة أما بعد تقرر الإسلام فيجب العمل بما ذكر من وجوب الدليل ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يكتفى فى قواعد الشرع والتوحيد بأخبار الآحاد فيبعث الواحد إلى الحى من أحياء العرب يعلمهم القواعد والتوحيد والفروع وقد لا يفيد خبره إلا الظن غالباً ومع ذلك يكتفى به فى أول الاسلام بخلافه الآن لا يكتفى بمثل هذا فى الدين ولا يحل أن يظن الإنسان فى الشريك والوحدانية مع تجويز النقيض اه والجواب عن الثانى هو التزام أن الصحابة أولى به

وقد نظروا والإلزم نسبتهم إلى الجهل بالله وبصفاته وذلك باطل بالاجماع والجواب عن قولهم لو كان لنقل هو أنه لم ينقل لوضوح الأمر عندهم وعدم ما يحوج إلى إكثار النظر والبحث عليها هو موجود فى زماننا من عدم مشاهدة الوحى وصفاء الأذهان مع كثرة الشبه التى تحدث حينا فحينا حتى اجتمعت لنا بخلاف الاجتهاديات لأنها خفية تتعارض فيها الأمارات فاحتاجت إلى إكثار النظر والجواب عن الثالث هو أنه ألزموهم بذلك وليس المراد تحرير الأدلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشكوك الواردة فيها إنما المراد الدليل الجملى بحيث يوجب الطمأنينة ويحصل بأيسر نظر وكانوا يعلمون منهم العمل به كما أجاب الأعرابى الأصمعى عن سؤاله بم عرفت ربك فقال البعرة تدل على البعير وآثار الأقدام تدل على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج ألا تدل على اللطيف الخبير وقيل لطبيب بم عرفت ربك قال بالأهليلج يجفف الحلق ويلين البطن وقيل لأديب بم عرفت ربك قال بالنحلة فى أحد طرفيها عسل وفى الآخر لسع وعسل مقلوب لسع وسئل أبو نواس عن دليل وجود الصانع فأنشأ يقول

تأمل فى نبات الأرض وانظر ... إلى آثار ما صنع المليك
عيون من لجين شاخصات ... على أطرافها الذهب السبيك
على قضب الزبرجد شاهدات ... بأن الله ليس له شريك

فما يذعن أحد من الأعراب أو غيرهم للإيمان فيأتى بكميته إلا بعد أن ينظر فيهتدى لذلك ومن أصغى إلى عوام الأسواق امتلأ سمعه من استدلالهم بالحوادث على محدثها والمقلد المفروض فى الايمان لا يكاد يوجد فانه قل أن يسمع من لم ينتقل ذهنه من الحوادث إلى موجد والحال انه لم يخطر له أو خطر له فشك فيه يقول لهذه الموجودات رب أوجدها متصف بالعلم بكل شىء والقدرة على كل شىء إلى آخر صفاته الذاتية فيعتقد ذلك بمجرد تصديقه من غير انتقال للسامع من المصنوع إلى الصانع فيعيد اللزوم بين المحدث والموجد واما النظر على طريقة المتكلمين من تحرير الأدلة وتدقيقها ودفع

الشكوك والشبه عنها ففرض كفاية فى حق المتأهلين فيكفى قيام بعضهم واما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع فى الشبه والضلال فليس له الخوض وهذا محمل نهى الشافعي وغيره من السلف رضى الله عنهم عن الاشتغال بعلم الكلام اه (وهذا خطأ) فقد ورد الأمر بالنظر فى مواضع كثيرة والأمر للوجوب كقوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله أمر بالعلم دون التقليد وقوله تعالى «قل انظروا ، أفلم ينظروا ، قل سيروا فى الأرض فانظروا» وهو كثير فى الكتاب العزيز وذم التقليد (لقوله تعالى إنا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون) وقال تعالى «أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم آباءكم» فأمر بالنظر فى ذلك وقال تعالى فهم على آثارهم يهرعون وأيضاً أجمعت الأمة على وجوب معرفة الله تعالى وأنها لا تحصل بالتقليد لثلاثة أوجه أحدها أنه يجوز الكذب على المخبر فلا يحصل بقوله العلم ثانيها انه لو أفاد العلم لأفاده بنحو حدوث العالم من المسائل المختلف فيها فإذا قلد واحد فى الحدوث وآخر فى القدم كانا عالمين بهما فيلزم حقيقتهما وذلك باطل ثالثها ان التقليد لو حصل العلم فالعلم بأنه صادق فيما أخبر به إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً لا سبيل إلى الأول بالضرورة وان كان نظرياً فلا بد له من دليل والمفروض أنه لادليل إذ لو علم صدقه بدليل لم يبق تقليداً (فدل) الأمر بالنظر فى غير موضع وذم التقليد فى غير موضع (على أن ذلك) أى التقليد فى الدين (لا يجوز لأن طريق هذه الأحكام العقل والناس كلهم يشتركون فى العقل فلا معنى للتقليد فيه)

﴿ فصل وأما الشرعى فضربان ضرب يعلم ضرورة من دين الرسول صلى الله عليه وسلم كالصلوات الخمس والزكوات وصوم شهر رمضان والحج وتحريم الزنا وشرب الخمر وما أشبه ذلك ﴾ فما علم من الدين بالضرورة (فهذا لا يجوز التقليد فيه لأن الناس كلهم يشتركون فى إدراكه والعلم به فلا معنى للتقليد فيه وضرب لا يعلم إلا بالنظر والاستدلال كفروع العبادات والمعاملات والفروج والمناكحات وغير ذلك من الأحكام فهذا يسوغ فيه التقليد) مطلقا بل يجب على العامى الصرف التقليد واختلف فى العالم الذى

حصل بعض العلوم المعتبرة ولم يبلغ درجة الاجتهاد المطلق فاختار ابن الحاجب وغيره أنه كالعامى الصرف لعجزه عن الاجتهاد وقيل لا يجوز له ذلك ويجب عليه معرفة الحكم بطريقه لأن له صلاحية معرفة الأحكام بخلاف العامى قال الزركشى وما أطلقوا من إلحاقه هنا بالعامى فيه نظر لاسيما فى اتباع أصحاب المذاهب المتبحرين فإنهم لم ينصبوا نصبة المقلدين وقد سبق قول الشيخ أبى على لسنا مقلدين للشافعى وكذا لا إشكال فى إلحاقهم بالمجتهدين إذ لا يقلد مجتهد مجتهداً ولا يمكن أن يكون واسطة بينهما لأنه ليس لنا سوى حالتين قال ابن المنير والمختار أنهم مجتهدون ملتزمون أن لا يحدثوا مذهبا أما كونهم مجتهدين فلان الأوصاف قائمة بهم وأما كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهبا فلان إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين فمتعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الأساليب نعم لا يمتنع عليهم تقليد إمام فى قاعدة فاذا ظهر له صحة مذهب غير إمامه فى واقعة لم يجز له أن يقلد إمامه لكن وقوع ذلك مستبعد لكمال نظر من قبله اه (وحكى عن أبى عبد الله الجبائى أنه قال إن كان ذلك) الحكم الذى يراد (التقليد فيه مما لا يسوغ فيه الاجتهاد) بأن لا يكون من القواطع (جاز) التقليد فيه (وإن كان مما لا يجوز الاجتهاد فيه) كشعائر الإسلام الظاهرة كالصلوات الخمس وصوم رمضان والحج وتحريم الخمر ونحو ذلك (لم يجز) التقليد فيه وذلك لأن شعائر الاسلام الظاهرة لا تحتاج لمنصب الاجتهاد فلا حاجة إلى التقليد فيها والجواب أن تلك الأمور إن انتهت إلى حد الضرورة بطل التقليد بالضرورة ولا نزاع فى ذلك لأن تحصيل الحاصل محال لا سيما والتقليد إنما يفيد الظن وفى التنقيح قال مالك يجب على العوام تقليد المجتهدين فى الأحكام كما يجب على المجتهدين الاجتهاد فى أعيان الأدلة وهو قول جمهور العلماء خلافا لمعتزلة بغداد وقال الجبائى يجوز فى مسائل الاجتهاد فقط وقال القرافى فى شرحه انعقد الاجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء بغير حجر وأجمع الصحابة

رضوان الله عليهم على أن من استفتى أبا بكر وعمر رضى الله عنهما فله أن يستفتى أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهما من غير نكير فمن ادعى رفع هذين الاجماعين فعليه الدليل اهـ وأما التقليد الذى منعه مالك وجمهور العلماء وقالوا ببطلانه إنما هو تقليد من ليس قوله حجة على غيره وهو تقليد غير المجتهد لغير المجتهد وتقليد المجتهد لمثله وأما تقليد عامى أو عالم بطرف من علوم الاجتهاد لمجتهد فهذا جائز بل لازم لأن قول المجتهد بالنسبة لغير المجتهد حجة يجب العمل به لأنه قول من قامت الحجة على قبول قوله المأخوذ من الكتاب والسنة وما نقل عن مالك من النهى عن تقليده وما رواه المزنى عن الشافعى من النهى عن تقليده وتقليد غيره وعن أبى حنيفة وغيره من الأئمة ان صح ذلك فانما هو لحث أصحابهم على النظر فى أقوالهم والبحث من مأخذهم ليتثبتوا من أمرها تمام التثبت فإذا وافقهم فقد تأكد ظنهم بالحكم الشرعى وإن خالفهم أعادوا والنظر فى المآخذ الشرعية وفكروا فى وجوه مخالفيهم حتى يتبين لهم الحق وتتمحص لهم الأدلة حسبما يقتضيه اجتهادهم وقد نقل عن الشافعى رضى الله عنه انه كان بعد أن يجتهد فى المسألة ويثبت فيها قولا يردد النظر فيما لديه من المآخذ فى وقت لآخر فان ظهر له خلاف مارآه أولا أثبته قولا آخر فى المسألة ورجع عن الأول (والدليل على ماقلناه) وهو أنه يسوغ التقليد فى الأحكام الشرعية الفرعية التى لا تعلم إلا بالنظر والاستدلال (قوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) وقد استدل بالآية على وجوب التقليد لأن الآية وإن وردت فى أهل الكتاب من اليهود والنصارى كما قال ابن عباس والحسن والسدى وغيرهم لكنها شاملة بعمومها لكل من المجتهد والعالم كما أن سؤال غير العالم يشمل السؤال للعمل والقضاء والإفتاء قال ابن دقيق العيد توقيف الفتيا على خصوص المجتهد يفضى إلى جرح عظيم واسترسال فى الخلق فى أهويتهم فالمختار أن الراوى عن الأئمة المتقدمين إذا كان عدلا متمكنا من فهم كلامهم أو كلام إمامه ثم حكى للمقلد قوله فإنه يكتفى به لأن ذلك يغلب على ظن العامى أنه

حكم الله عنده وقد انعقد الإجماع فى زمانا على هذا النوع من الفتيا مع العلم الضرورى بأن نساء الصحابة كن يرجعن فى أحكام الحيض وغيره إلى ما يتخير به أزواجهن عن النبي صلى الله عليه وسلم كما انعقد الاجماع أيضاً فى زمانا على جواز العمل بفتاوى الموتى والمراد اجماع الضرورة وهو اجماع من دون المجتهدين من العلماء عند عدم وجود المجتهدين اه (ولانا لو منعنا التقليد فيه) أى فيما ذكر من الأحكام الشرعية الفرعية التى لا تعلم إلا بالنظر والاستدلال (لاحتاج كل أحد إلى أن يتعلم وفى إيجاب ذلك قطع المعاش وهلاك الحرث والزرع) وذلك سبب لفساد الأحوال فوجب أن يسقط) ومن الأدلة الكتابية قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين إلى قوله لعلهم يحذرون فأمر بالحذر عند إنذار علمائهم ولولا وجوب التقليد لما وجب ذلك ومنها قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم قال كثير من المفسرين المراد بهم العلماء فأوجب الله طاعتهم وهو وجوب التقليد وكون المراد بهم العلماء وهو المروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله ومجاهد والحسن وعطاء وجماعة وقيل المراد بهم ولاة الأمر والنهى من الملوك وغيرهم وحملها كثير من العلماء على ما يعم لتناول الاسم لهم لأن للأمراء تدبير أمر الجيش والقتال وللعلماء حفظ الشريعة وما يجوز مما لا يجوز وهذا هو الظاهر لأن القاعدة الأصولية هى أن العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب وأما السنة فهى كثيرة منها مارواه الترمذى عن حذيفة قال قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم إنى لا أدرى ما بقائى فيكم فاقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر رواه أحمد والترمذى وابن ماجه بلفظ اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر ومنها حديث فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ وإياكم والأمور المحدثات فان كل بدعة ضلالة رواه ابن ماجه وأحمد وأبو داود والترمذى ومنها مارواه الشيخان عن معاوية قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يزال من أمتى أمة قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم

ولا من خالفهم حتى يأتى أمر الله وهم على ذلك وقوله قائمة بأمر الله أى بأمر دينه وأحكام شريعته من حفظ كتاب الله وعلم السنة والاستنباط منهما والجهاد فى سبيله والنصيحة لأمته وسائر فروض الكفاية كما يشير اليه قوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ومن الأدلة الإجماع وقد تقدمت حكايته عن العلامة القرافى

(فصل وأما من يسوغ له التقليد فهو العامى وهو الذى لا يعرف طرق الأحكام الشرعية فيجوز له أن يقلد عالما) بل يلزمه وإن كان مجتهدا فى بعض مسائل الفقه أو بعض العلوم كالفرائض فإنه يلزمه التقليد فيما لا يقدر عليه على القول بتجزؤ الاجتهاد وهو الصحيح ويلزمه التقليد مطلقا فيما يقدر عليه ومالا يقدر عليه على القول بعدم تجزيه وفى شرح الحطاب على مختصر خليل قال الغزالى فى شرح المحصول قال إمام الحرمين أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة رضى الله تعالى عنهم بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبروا ونظروا وبوبوا وقال الشيخ تقى الدين ابن الصلاح إن التقليد يتعين للأئمة الأربعة دون غيرهم لأن مذاهبهم انتشرت وانبسطت حتى ظهر منها تقييد مطلقها وتخصيص عمومها وشروطها وفروعها فاذا أطلقوا حكماً فى موضع وجد مكملا فى موضع آخر وأما غيرهم تنقل عنه الفتاوى مجردة ولعل لها مكملا أو مخصصا أو مقيدا لو انضبط كلام قائله لظهر فيصير فى تقليده على غير ثقة بخلاف هؤلاء الأربعة اه ثم ان أصحاب الأئمة وعلماء الخلف وأصحاب الترجيح والتخريج خدموا مذاهب أئمتهم وبينوا كيف بنيت أقوالهم على محكم الكتاب والسنة وأما قول بعض الناس كيف تترك الآيات والأحاديث وتقليد الأئمة فى اجتهادهم المحتمل للخطإ فجوابه أن تقليد الأئمة فى اجتهادهم ليس تركا للآيات والأحاديث بل هو عين التمسك بهما فان الآيات والأحاديث ما وصلت إلينا إلا بواسطتهم مع كونهم أعلم ممن بعدهم بصحيحها وحسنها وضعيفها ومرفوعها ومرسلها ومتواترها ومشهورها وآحادها وغريبها وتأويلها وتاريخ المتقدم والمتأخر والناسخ والمنسوخ وأسبابها

ولغاتها وسائر علومها مع تمام ضبطهم وتحريرهم لها وكمال إدراكهم وقوة ديانتهم واعتنائهم وتعرفهم ونور بصائرهم فتفقهوا فى القرآن والأحاديث على مقتضى المعقول والمنقول ودونوا الدواوين ويسروا على الناس أمر الدين وأزالوا المشكلات باستخراج الفروع من الأصول وردوا الفروع اليها فانتظم الحال واستقر من الدين لأمة محمد صلى الله عليه وسلم بسببهم الخير العميم (وقال بعض الناس لايجوز) للعامى التقليد فى الأحكام الشرعية الفرعية (حتى يعرف علة الحكم ومستنده ويجب على العامى الوقوف على طريق الحكم ولا يرجع إلى العالم إلا لينبهه على أصولها وطريق النظر فيها وذلك لأن القول بوجوب التقليد مطلقاً يؤدى إلى وجوب اتباع الخطإ لجواز الخطإ عليهم والجواب أن احتمال الخطإ مرجوح وظنية الصواب راجحة والممنوع اتباع مايعنى أنه خطأ والدليل على جواز التقليد من غير ذكر المستند هو الإجماع القولى والفعلى قال ابن الحاجب لم تزل العلماء يستفتون فيفتون من غير إبداء المستند وذاع وشاع ولم ينكر عليهم فكان إجماعا اه نعم ذكر الأصوليون فى مبحث الإفتاء والاستفتاء أن للعامى سؤال العالم عن مأخذ الحكم فيما أفتاه به استرشاداً لاتعنتا وعنادا وعلى العالم أن يجيبه لذلك تحصيلا لإرشاده واطمئنان قلبه على حد قول الله لابراهيم «أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى» وكل ذلك مالم يكن مأخذ الحكم خفيا على السائل بحيث يقصر فهمه عنه فلا يجيبه صونا لنفسه عن التعب فيما لا يفيد ويعتذر عنه بخفاء المدرك عليه ومنع معتزلة بغداد ومن تبعهم من التقليد مطلقا واستدل المعتزلة بقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ومن الاستطاعة ترك التقليد ولأن العامى متمكن من وجوه النظر فوجب أن لايجوز له تركها قياسا على المجتهد والجواب عن الأول هو أن الخطأ متعين فى حق العوام إذا انفردوا بالأحكام لأنهم لايعرفون الناسخ ولا المنسوخ ولا المخصص ولا المقيد ولا كثيرا مما يتوقف عليه الألفاظ ومالا يضبطونه لاتحل لهم محاولته لفرط الضرر فيه ومن الاستطاعة التقليد وعدم التقليد ومحاولة ما لاقدرة لهم عليه خارج عن الاستطاعة وهو

الجواب عن النافى واستدلوا أيضا بأن القول بوجوب التقليد يؤدى إلى
وجوب اتباع الخطأ لجواز وقوعه والجواب هو أنهم قائلون بأن المجتهد
لو أبدى لغير المجتهد مستنده يجب عليه اتباعه مع احتمال الخطإ بحاله لكون البيان
ظنيا وكذلك يجب على المجتهد اتباع اجتهاده مع احتمال كونه خطأ فما هو جوابهم
هو جوابنا والحق أن الحكم المجتهد فيه متصف بأنه مظنون صوابا وبأنه خطأ
احتمالا مرجوحا فمن حيث إنه مظنون صوابا يجب اتباعه ومن حيث إنه
خطأ يحرم ولا امتناع فى ذلك وإنما الممتنع وجوب اتباع الخطإ من حيث إنه
خطأ كما ينبىء عنه ترتيب الحكم على الوصف فى قولك يجب اتباع الخطإ
(والدليل على ما قلناه) وهو أنه يسوغ للعامى أن يقلد عالما (هو أنه لو ألزمناه
معرفة العلة) والوقوف على المستند والدليل (أدى إلى ماذكرنا من الانقطاع
عن المعيشة وفى ذلك خراب الدنيا) وحكى ابن عرفة أن الاجماع اليوم
انعقد على جواز تقليد الميت لفقدان المجتهد وإلا تعطلت الأحكام قال حلولو
لا خفاء فى ثبوت الاجماع فى ذلك إذ لم يرد عن أحد من أهل العلم لا من
مجتهد ولا من غيره بعد استقرار المذاهب المقتدى بها إظهار الأفكار على
الناس فى تقليدهم مالكا أو الشافعى مع استمرار الأزمنة وانتشار ذلك فى
الأقطار والأمصار وقد يتوهم مما ذكر سابقا أن الاجماع منعقد على جوازه
لفقدان المجتهد اليوم التناقض بين اللفظين لأن الاجماع لايكون إلا من
المجتهدين ويندفع ذلك بوجوه منها أن المراد إجماع السابقين على جواز عمل
أهل زماننا بأقوال الماضين لخلو زمانهم عن مجتهد كما انا نحكم الآن على أهل
الزمان الذى تندرس فيه أعلام الشريعة وكما أننا نذكر اليوم حكم الله وهو
عام فى كل أهل زمان ومنها التزام انعقادِ الاجماع من المجتهدين فإجماعهم حجة
فى مثل هذا الإلجاء الضرورة إليه مع مالديهم من الممارسة فى العلم وأهلية النظر
على الجملة إذ ليسوا عواما خلصا بل هم مجتهدون فى هذا القــــدر أعنى مسئلة
تقليد الميت وإن لم يكونوا مجتهدين فى أعيان المسائل التى يقع فيها التقليد اه
وفى منهاج الأسنوى أن المقلد إذا قلد مجتهداً فى مسألة فليس له تقليد غيره

فيها اتفاقا ويجوز ذلك فى حكم آخر على المختار وأن من التزم مذهبا معينا يجوز له الأخذ بغير مذهبه فيما لم يعمل به ولا يجوز فى غيره وأن تقليد مذهب الغير جائز بشرط أن لا يكون موقعا فى أمر يجتمع على إبطاله الامام الذى كان على مذهبه والامام الذى انتقل إليه فمن قلد مالكا مثلا فى عدم النقض باللمس فصلى فلا بد أن يدلك بدنه ويمسح جميع رأسه وإلا كانت صلاته باطلة عند الإمامين اه قال الشيخ بخيت فى حواشيه سلم الوصول بعد كلام طويل والحق فى مسئلة التلفيق أنها كمسئلة إحداث قول ثالث فيما إذا اختلفوا على قولين فقط فكما أن الحق كما سلف أنه لا يجوز لمجتهد أن يحدث قولا ثالثا إذ خرق إجماع المجتهدين فى عصر حرام كمسئلة الجد مع الإخوة حيث اختلفوا فى أنه يشارك الإخوة أو يختص هو بالميراث ويحجب الإخوة فهذا إجماع منهم على عدم حرمانه كذلك الحق هنا أن المقلد إذا قلد لا يجوز أن يلفق بين مذهبين فى صورة لا يقول بها من المجتهدين أحد كافة بأن تكون المسئلة واحدة حقيقة أو حكما أى بحيث لو لفق العمل بصورة لا يقول بها أحد منهم ويكون العمل فيها على خلاف إجماعهم ولذا قال فى مسلم الثبوت وشرحه بعد أن نقل جواز تتبع رخص المذاهب ما نصه وما عن ابن عبد البر أنه لا يجوز تتبع الرخص إجماعا فأجيب بمنع هذا الاجماع إذ فى تفسيق متتبع الرخص عن الامام أحمد روايتان فلا إجماع ولعل رواية التفسيق إنما هى فيما إذا قصد التلهى فقط وقال فى التقرير على التحرير وحمل القاضى أبو يعلى الرواية المفسقة على غير متأول ولا مقلد وذكر بعض الحنابلة ان قوى الدليل أو كان عامياً لا يفسق اه ومن هذا تعلم أن كل موضع يمتنع فيه إحداث القول الثالث يمتنع فيه التلفيق إذا خالفت الصورة الملفقة إجماعاً وأما إذا وافق بعضها قول مجتهد وخالفه بعض آخر وافق فيه مجتهد آخر كالصورة المذكورة فالتلفيق غير ممتنع وأن دعوى الإجماع على منع التلفيق مطلقا دعوى لم يقم عليها دليل بل قام الدليل على بطلانها اه .

﴿ فصل وأما العالم ﴾ يعنى المجتهد فهل يجوز له أن يقلد مجتهداً آخر مثله

أو لا فيه أقوال أحدها ما ذكره بقوله (فان كان الوقت واسعا عليه يمكنه الاجتهاد لزمه الحكم بالاجتهاد لتمكنه من الاجتهاد والذى هو أصل للتقليد ولا يجوز العدول عن الأصل الممكن الى بدله كما فى الوضوء والتيمم وثانيها ما ذكر بقوله (ومن الناس من قال يجوز له تقليد العالم) لقوله تعالى : فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون وأجيب بأنه مخصوص بالعوام ولو كان شاملا للمجتهدين الغير العالمين بعد ذلك الاجتهاد لكونه ظانا بالحكم لاعالما لكنه لايجوز اتفاقا ويجاب أيضا بأنه وإن لم يكن قبل الاجتهاد عالما بالفعل لكنه متمكن من العلم فان القادر على اليقين كما أنه ممنوع من الظن كذلك القادر على الظن الأقوى ممنوع من الظن الأضعف والفرق تحكم ولا شك أن الظن الحاصل بالاجتهاد أقوى من الظن بقول غيره بل قد لا يوجد الظن بقول الغير عند التقليد أصلا (وهو قول أحمد واسحاق وسفيان الثورى وقال محمد بن الحسن يجوز له تقليد من هو أعلم منه ولا يجوز له تقليد مثله) قال الكمال بن الهمام فى تحريره وعن محمد يقلد مجتهدا أعلم منه قال شارحه نقله عنه القاضى الرويانى والكيا قال وربما قال إنهما سواء ونقله الرازى عن الكرخى وقال إنه ضرب من الاجتهاد وثالثها ما ذكره بقوله (ومن الناس من قال ان كان فى حادثة نزلت به جاز له أن يقلد ليعمل به) فى حق نفسه خاصة (وان كان فى حادثة نزلت بغيره لم يجز أن يقلد ليحكم به أو يفتى به) وهو قول أهل العراق وهو يوافق ماروى عن أبى يوسف والشافعى من أن الأول صلى بالناس الجمعة وتفرقوا ثم أخبر بوجود فأرة ميتة فى بئر الحمام الذى اغتسل منه فقال نأخذ بقول أصحابنا من أهل المدينة اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا كذا قاله الزاهد فى القنية ومن أن الثانى حين ذهب بغداد كأن يقنت فى الوتر عملا بمذهب أبى حنيفة تأدبا معه والله وعن أبى حنيفة روايتان فى رواية يجوز وفى رواية لا يجوز وكذا فى سلم الوصول (فالدليل على ماقلناه) من أنه ان كان الوقت واسعاً يجب عليه الاجتهاد (هو أنه معه آلة يتوصل بها إلى الحكم المطلوب فلا يجوز تقليد غيره كما قلناه فى العقليات)

﴿فصل وان كان قد ضاق عليه الوقت وخاف فوت الوقت إذا اشتغل بالاجتهادففيه وجهان أحدهما لايجوز له التقليد لمجتهد (وهوقول أبي اسحاق) الاسفرايني (والثاني يجوز) له التقليد (وهو قول أبي العباس) بن سريج (والأول أصح لأن معه آلة يتوصل بها إلى الاجتهاد فأشبه ماإذا كان الوقت واسعاً) والحاصل أن الناس باعتبار التقليد في الأحكام أربعة أقسام مجتهد اجتهد حتى ظن أن الحكم كذا فهذا يحرم التقليد في حقه ومجتهد تيسر عليه النظر إلا أنه لم ينظر وهذا الأكثرون على أنه يحرم التقليد في حقه لتمكنه من الاجتهاد الذي هو أصل التقليد وعن هذا وقع قولهم القدرة على الاجتهاد تمنع التقليد وقيل يجوز له التقليد اذا كان قاضياً لحاجته إلى تنجيز الخصومات وقطع مواد النزاع في الحال لأن بقاءها يفضي إلى الفساد دينا ودنيا بخلاف غيره ورابعها يجوز تقليده لمن هو أعلم منه لظهور رجحانه عليه بخلاف المساوي والأدنى وخامسها يجوز تقليده عند ضيق الاحتياج إلى حكمها كصلاة مؤقتة في آخر وقتها بخلاف ماإذا لم يضق وسادسها يجوز التقليد فيما يخصه دون مايفتي به غيره لأن غرض المستفتي الذي عوفي منه الاجتهاد رأيه لارأى غيره وأما العالم الذي لم يصل إلى درجة الاجتهاد والعامي فانه يلزمهما تقليد المجتهد لقوله تعالى «فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» والأصح أنه يجب عليهما التزام مذهب معين من مذاهب المجتهدين ويعتقد كل منهما أنه أرجح من غيره أو مساوياً وينبغي لهما في المساوي السعي في رجحانه ليتجه لهما اختياره على غيره اه

﴿باب بيان صفة المفتي والمستفتي﴾ المفتي والعالم المجتهد والفقيه ألفاظ مترادفة في الأصول على معنى واحد وقال الشهاب بن قاسم العبادي في شرح قول الجلال المحلي والمفتي هو المجتهد يحتمل ارادة اتحادهما مفهوما وارادة اتحادهما ماصدقا ولعل الثاني أقرب وقال السبكي في جمع الجوامع والمجتهد الفقيه قال المحلي لأن كلا منهما يصدق على مايصدق عليه الآخر قال العطار أي فهو ليس من قبيل التعريف وإنما هو من قبيل بيان الما صدق

فتساوى الأفراد واختلف المفهوم اه ثم المجتهد اما مطلق هو نوعان مستقل فمنتسب أو مقيد الأول المطلق المستقل وهو أكملها وأفضلها والمراد عند الاطلاق وهو المتصرف فى جميع الأبواب الشرعية وفنونها المستقل بتمهيد الأحكام وقوانينها غير تابع فى شىء منها غيره ورسم بانه الفقيه ذو الدرجة الوسطى عربية صرفا ونحوا وبلاغة معانى وبيانا وأصولا عارفا بأدلة الأحكام كتابا وسنة واعتبر لإيقاع الاجتهاد منه لا كونه صفة فى المجتهد كونه خبيراً بمواقع الاجماع كى لا يخرقه فانه اذا لم يكن خبيرا بمواقعه قد يخرقه وخرقه حرام وموارد النسخ وأسباب النزول وشروط التواتر والآحاد من صحيح وحسن وضعيف وحال الرواة ويكفى فى الخبرة بهذا كله فى زمننا بالرجوع إلى أئمة ذلك الشأن وفى اشتراط علم الكلام وتفاريع الفقه والحساب ونحوها خلاف والصحيح عدم اشتراطها وهذا المجتهد المطلق المستقل هو مراد المصنف بقوله (وينبغى أن يكون المفتى عارفا بطرق الأحكام) بعد صحة ايمانه فانه شرط فى كل عبادة والاجتهاد عبادة فانه تارة يكون فرضا عينيا على المجتهد المسئول عن حكم حادثة عند خوف فوت الحادثة بحيث لا يستطيع السائل السؤال من غيره وفى حق نفسه إن احتاج هو للعمل وتارة يكون فرضاً على الكفاية عند عدم خوف فوت الحادثة وثم مجتهد غيره يتمكن السائل من السؤال منه فيأثمون بتركه جميعا ويسقط عن ذمة الكل بفتوى أحدهم لحصول المقصود وتارة يكون مندوبا كالاجتهاد قبل حدوث الحادثة الغير المعلومة نعم تارة يكون حراما اذا كان فى مقابلة قاطع من نص أو إجماع لكن هذا فى الحقيقة ليس اجتهاداً ولا يصدق عليه حد الاجتهاد لأن من شرط تحققه أن لا يخالف نصا قاطعا وكيف لا يكون الاجتهاد عبادة وهو استخراج حكم الله من كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والاجماع والقياس فلا بد حينئذ من معرفة الحاكم ومن هو وسيلة فى تبليغ الأحكام وسائر صفاته من القدرة والإرادة والكلام وغيرهما من صفات الله تعالى التى يجب اعتقادها تفصيلا واجمالا ولو بالأدلة الاجمالية فلا يجب معرفة ذلك بالأدلة التفصيلية المذكورة

فى علم الـكلام بأن يقدر على دفع شبه المـكابرين المجادلين نعم إذا كان عارفا بذلك كان أكمل لـكنه ليس بشرط (وهى الـكتاب) أى القرآن بأن يعرفه بمعانيه لغة وشرعا أما لغة فبأن يعرف معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الإفادة فيفتقر إلى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان وأما شريعة فبأن يعرف المعانى المؤثرة فى الأحكام مثلا يعرف فى قوله تعالى «أو جاء أحد منكم من الغائط أن المراد بالغائط الحدث وأن علة الحكم خروج النجس من الحى اه ولا شك أن هذه المرادات لا تعرف بغير ممارسة الشرع إلا أنه يكفى ممارسة المعظم (والذى يجب من ذلك) أى من الـكتاب (ما يتعلق بذكر الأحكام والحلال والحرام) قال فى جمع الجوامع ومتعلق الأحكام من كتاب وسنة وإن لم يحفظ اه والمراد بمتعلق الأحكام بفتح اللام ما تتعلق بدلالته عليها فلم يقدروا ذلك بمقدار معين وقيل هى من الـكتاب خمسمائة آية كما مشى عليه الغزالى وابن العربى (دون ما فيه من القصص والأمثال والمواعظ والأخبار) مما لا تعلق له بالأحكام فلا يلزمه معرفته (ويحيط بالسنة المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بيان الأحكام) أى يعرف السنة متنا فيعلم معناه وطريق تأويله وسندا بأن يعلم تواترها أو شهرتها والسند الذى رويت به آحادا مع العلم بحال الرواة جرحا وتعديلا وما يتعلق بهما ولو بالنقل عن أئمة هذا الشأن فلا يشترط معرفته بنفسه بل بملازمته أولى الشـأن والـكتب المؤلفة فى هذا لا تكاد تضبط كثرة والرجوع إليها كاف فى ذلك بأقرب وجه وأيسره على ما هو مقرر فى علوم الحديث وتقريبه أن البحث فى ذلك إما من جهة سنده أو متنه فالأول إما من جهة جهل عين الراوى أو حاله من صحابى فمن دونه فلأسماء الصحابة كتب كأسد الغابة والاستيعاب والإصابة ونحوها فليرجع إليها فيمن أريد منهم من الأسماء والأنساب والـكنى والألقاب ولمن دونهم أيضا كتب فليراجع فى المنسوب منها كمثل اللباب ولبه ونحوهما من فنه وفى غير المنسوب كمثل التهذيب والميزان للذهبى ولسان الميزان لابن حجر وغيرها من فنها فيعلم منها ما جهل من عين أو حال أو نسب فى حروفها وأبوابها

الموضوعة والثانى إن كان من جهة معناه فالمرجوع إليه فى ذلك أفراد كتب الغريب مثل النهاية والمجمع وغيرهما وتركيباً إلى كتب الإعراب والمشكل ككتاب ابن فورك وغيره وإن كان من جهة قوته وضعفه فالمرجوع اليه منهما أئمة الحديث كالإمام أحمد والبخارى والترمذى وأضرابهم وأنفع شىء فى ذلك كتب الأثر وإنما اشترط معرفة السند على وجه ماذكر ليتميز عنده الصحيح من السقيم ودرجات الحديث وبدون ذلك لا يظهر مأخذ الحكم وقدر بعضهم المقدار الذى تدور عليه أكثر الأحكام من السنة بألف ومائتى حديث قال الغزالى فى المستصفى وأما السنة فلابد من معرفة الأحاديث التى تتعلق بالأحكام وهى إن كانت زائدة على ألوف منها محصورة وفيها التخفيفان المذكوران إذ لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الأحاديث بالمواعظ وأحكام الآخرة وغيرها الثانى لا يلزمه حفظها عن ظهر قلب بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام كسنن أبى داود ومعرفة السنن لأحمد البيهقى أو أصل وقعت العناية فيه بجمع الأحاديث المتعلقة بالأحكام ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة إلى الفتوى وإن كان يقدر على حفظه فهو أحسن وأكمل (ويعرف الطرق التى يعرف بها ما يحتاج من الكتاب والسنة من أحكام الخطاب وموارد الكلام ومصادره من الحقيقة والمجاز والعام والخاص والمجمل والمفصل والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم) وما يتعلق بهما من التقسيمات والشروط (ويعرف من اللغة النحو) والصرف والمعانى والبيان لأن الأدلة من الكتاب عربية الدلالة فلا يمكن استنباط الأحكام منها إلا بفهم كلام العرب إفراداً وتركيباً وأيضاً الكتاب والسنة فى غاية من البلاغة فلا بد من معرفتها ليتمكن من الاستنباط (مايعرف به مراد الله ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم فى خطابهما) يعنى أن المعتبر فى علم العربية توسط درجته فلا يكفى فى ذلك الأقل ولا يشترط بلوغه الغاية بل يكون بحيث يميز العبارة الصحيحة عن الفاسدة والراجحة عن المرجوحة (ويعرف أحكام أفعال رسول الله صلى

الله عليه وسلم وما تقتضيه) وتقدم الكلام عليها (ويعرف الناسخ من ذلك من المنسوخ) لتقدم الأول على الثانى فاذا لم يكن خبيرا بهما قد يعكس الأمر قال الإمام الغزالى لايشترط أن يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة يفتى فيها بآية أو حديث ينبغى أن يعلم أن ذلك الحديث وتلك الآية ليس من جملة المنسوخ وهذا يعم الكتاب والسنة والناسخ والمنسوخ قليل وقد ألف فيه خلائق (وأحكام النسخ ومايتعلق به) من شروط النسخ والذى يجوز نسخه والنسخ به والذى لايجوز والأمور التى يعلم بها النسخ وقد علمت أنه لا يشترط أن يكون جميعه من حفظه ولابد من العلم بأسباب النزول ليعلم الباعث على الحكم والعلم به يرشد إلى فهم المراد فان العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب ومن فوائده تخصيص الحكم عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب ويعرف إجماع السلف) وهذا شرط لإيقاع الاجتهاد لالكونه مجتهداً فانه إذا لم يكن خبيرا بمواقع الإجماع قد يخرقه وخرقه حرام كما تقدم وإنما شرط ذلك لإيقاع الاجتهاد لا لكونه مجتهدا لأن العالم قد يكون متهيئاً للاجتهاد ومتصفاً به مع عدم خبرته بمواقع الإجماع بالفعل فجعلت الخبرة شرطاً فى الاجتهاد بالفعل لافى الاتصاف بالاجتهاد وقد جعله بعضهم شرطاً فى كون المجتهد مجتهدا واعلم أنه ليس المراد حفظ تلك المسائل كما نبه عليه الإمام الغزالى بل طريقه كما قاله الإمام أن لايفتى إلابشىء يوافق قول بعض المجتهدين أو يغلب على ظنه أن هذه مسئلة متولدة فى هذا العصر لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض ويكفيه أيضاً مراجعة الكتب المؤلفة فيه أو فى خلاف المذاهب ككتاب الاتفاق والاختلاف لابن خازن الأندلسى المالكى وكتاب ابن القاسم الطبرى وكتاب اختلاف الفقهاء للامام أبى جعفر الطحاوى الحنفى فمتى وجد فى المسئلة قولين فأكثر علم أنه لا إجماع فيها (وخلافهم وما يعتد به من ذلك وما لايعتد به ويعرف القياس) وشرائطه المعتبرة فيه لأنه قاعدة الاجتهاد والموصل إلى تفاصيل الأحكام التى لاحصر لها فمعرفة القياس شرط فى تحقق الاجتهاد كيف ولولا القياس ما اتسع نطاق الفقه وانساوت أقدام

الرجال فى الإقدام على استنباط الأحكام كيف وشرط المجتهد معرفة الكتاب بمعانيه لغة وشريعة وأن معرفته شريعة بأن يعرف المعانى المؤثرة فى الأحكام وليست المعانى المؤثرة فى الاحكام إلا العلل التى يدور عليها القياس (والاجتهاد) وكيفية النظر ونصب الأدلة وشروطها التى تصير بها البراهين والأدلة منتجة (والأصول التى يجوز تعليلها وما لا يجوز تعليلها والأوصاف التى يجوز أن يعلل بها وما لا يجوز وكيفية انتزاع العلل وكيفية ترتيب الأدلة بعضها على بعض وتقديم الأولى منها ووجوه الترجيح وتقدم جميع ذلك مفصلا فى فصول فانظره (ويجب أن يكون ثقة مأموناً لا يتساهل فى أمر الدين) قال الإمام النووى يحرم التساهل فى الفتوى ومن عرف به حرم استفتاؤه وقال أيضاً وينبغى أن يكون المفتى ظاهر الورع مشهورا بالديانة الظاهرة والصيانة الباهرة ثم قال شرط المفتى كونه ثقة مأموناً منزها عن الفسق وخوارم المرءوة فقيه النفس سليم الذهن رصين الفكر صحيح النظر والاستنباط متيقظا سواء فيه الحر والعبد والمرأة والأعمى والأخرس إذا كتب أو فهمت إشارته اه من مقدمة شرح المهذب وفيها أيضاً نقل الخطيب البغدادى إجماع المسلمين على أن الفاسق لا تصح فتواه لغيره وأنه يجب عليه إذا وقعت له واقعة أن يعمل باجتهاد نفسه وأما المستور وهو الذى ظاهره العدالة ولم تختبر عدالته باطنا ففيه وجهان أصحهما جوازه لأن العدالة الباطنة يعتبر معرفتها على غير القضاة والثانى لا تجوز كالشهادة وقال الصيمرى وتصح فتوى أهل الأهواء والخوارج ومن لم يكفر ببدعته ولا بفسقه اه والثانى من أقسام المجتهد المطلق المنتسب وهو المتصف بصفات المستقل إلا أنه لم يبتكر لنفسه قواعد وأصولا لبناء الأحكام عليها كالمستقل بل سلك فى ذلك طريقة إمام من أئمة المذهب فهذا مطلق مثبت لا مستقل ولا مقيد قال السيوطى بعد نقل ما ذكر هذا تحرير الفرق بينهما فبين المستقل والمطلق عموم وخصوص مطلق فكل مستقل مطلق وليس كل مطلق مستقل وهذا الذى ذكر صرح به ثم النووى قائلا فى شرح المهذب المفتون قسمان قسم مستقل وغيره إلى أن قال القسم الثانى المفتى الغير المستقل وهو المنتسب وله

أربعة أحوال أحدها أن لا يكون مقلد الإمام لا فى المذهب ولا فى دليله لاتصافه بصفات المستقل وانما ينسب اليه لسلوكه طريقة فى الاجتهاد وادعى الأستاذ أبو اسحاق هـذه الصفة لاصحابنا فحكى عن أصحاب مالك وأحمد وداود وأكثر الحنفية أنهم صاروا إلى مذهب أئمتهم لا تقليداً لهم ثم قال والصحيح الذى ذهب اليه المحققون منهم أن ماذهب اليه أصحابنا وهو أنهم صاروا إلى مذهب الشافعى لا تقليداً له بل لما وجدوا طريقه أسهل الطرق فى الاجتهاد لم يكن لهم بد من الاجتهاد وسلكوا طريقه فطلبوا معرفة الأحكام بطريق الشافعى لا مقلدين له وهذه الرتبة أعنى رتبة المنتسب ادعاها السيوطى لنفسه وجماعة ممن قبله فقال وانما جاء الغلط لأهل عصرنا من ظنهم ترادف المطلق والمستقل وليس كذلك لما قد عرفته وانما الذى ادعيناه هو الاجتهاد المطلق والنسبى لا الاستقلالى بل نحن تابعون للامام الشافعى رضى الله عنه وسالكون طريقه فى الاجتهاد وقال قبله لهج كثير من الناس اليوم بان المجتهد قد فقد من قديم وأنه لم يوجد من دهره الا الاجتهاد المقيد وهذا غلط عظيم لأنهم ماوقفوا على كلام العلماء ولا عرفوا الفرق بين المجتهد المطلق والمجتهد المستقل ولا بين المجتهد المقيد والمجتهد المنتسب وبين كل ممن ذكر فرق ولهذا ترى من وقع فى عبارته أن المجتهد المستقل مفقود ينص فى موضع آخر على وجود المطلق والتحقيق فى ذلك أن المجتهد المطلق أعم من المجتهد المستقل وغير المجتهد المقيد فان المستقل هو الذى استقل بقواعد لنفسه بنى عليها فقه مذهبه خارجا عن قواعد المذاهب المقررة وهذا شىء قد فقد من أدهر ولو أراده الإنسان اليوم لامتنع عليه ولم يجز له نص عليه غير واحد اهقال ابن المنير أتباع الأئمة الذين حازوا شروط الاجتهاد مجتهدون ملتزمون أن لا يحدثوا مذهبا أما كونهم مجتهدين فلأن الأوصاف قائمة وأما كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهبا فلأن احداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين فتعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الأساليب اه وتمام الكلام فى كتاب المسائل العشر المسمى بغية المقاصد للشيخ محمد السنوسى

﴿فصل﴾ ويجب عليه أن يفتى من استفتاه ويعلم من طلب منه للتعليم قال الامام الشاطبي المفتى فى الأمة قائم مقام النبي صلى الله عليه وسلم والدليل على ذلك أمور أحدها النقل الشرعى فى الحديث أن العلماء ورثة الأنبياء وأن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما ورثوا العلم إنما بعث صلى الله عليه وسلم نذيرا لقوله تعالى إنما أنت نذير وقال فى العلماء فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم الآية وأشباه ذلك والثانى أنه نائب عنه فى تبليغ الأحكام لقوله صلى الله عليه وسلم ألا ليبلغ الشاهد منكم الغائب وقال بلغوا عنى ولو آية وقال تسمعون ويسمع منكم ويسمع ممن يسمع منكم واذا كان كذلك فهو معنى كونه قائما مقام النبي صلى الله عليه وسلم والثالث أن المفتى شارع من وجه لأن ما يبلغه من الشريعة اما منقول عن صاحبها وإما مستنبط من المنقول فالأول يكون فيه مبلغا والثانى يكون فيه قائما مقامه فى انشاء الأحكام وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع فاذا كان للمجتهد انشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله وهذه هى الخلافة على التحقيق بل القسم الذى هو فيه مبلغ لا بد فيه من نظره فيه من جهة فهم المعانى من الألفاظ الشرعية ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام وكلا الأمرين راجع اليه فيها فقد قام مقام الشارع أيضا فى هذا المعنى اه فيجب عليه التبليغ والإفتاء حتى يكون خليفة حقيقة (فان لم يكن فى الإقليم الذى هو فيه غيره يتعين عليه التعليم والفتيا وإن كان هناك غيره لم يتعين عليه بل كان ذلك من فروض الكفاية اذا قام به البعض سقط الفرض عن الباقين ويجب عليه أن يبين الجواب) قال الامام النووى يلزم المفتى أن يبين الجواب بيانا يزيل الإشكال ثم له الاقتصار على الجواب شفاها فان لم يعرف لسان المستفتى كفاه ترجمة ثقة واحد لأنه خبر وله الجواب كتابة وان كانت الكتابة على خطر وكان القاضى أبو حامد كثير الهرب من الفتوى فى الرقاع قال الصيمرى وليس من الأدب كون السؤال بخط المفتى فاما بإملائه وتهذيبه فواقع وكان الشيخ أبو اسحاق الشيرازى يكتب السؤال على ورق له ثم

يكتب الجواب اه ومن الأدب أن يتأمل الرقعة متأملا شافياً وآخرها آكد فإن السؤال فى آخرها وقد يتقيد الجميع بكلمة فى آخرها ويغفل عنها قال الصيمرى ينبغى أن يكون توقفه فى المسئلة السهلة كالصعبة ليعتاده وكان محمد ابن الحسن يفعله اه واذا وجد كلمة مشبهة سأل المستفتى عنها ونقطها وشكلها وكذا إن وجد لحناً فاحشا أو خطأ يخل بالمعنى أصلحه وإن رأى بياضا فى أثناء السطر أو آخره خط عليه أو شغله لأنه ربما قصد المفتى بالايذاء فكتب فى البياض مايفسدها كما بلى به القاضى أبو حامد المروزى ويحرم الافتاء بقول أو وجه من غير نظر فى الترجيح إجماعا وينبغى أن يكون بصيرا بمكر الناس وخداعهم حذرا مما يصورونه فى مسئولاتهم لئلا يوقعونه فى المكروه وينبغى للمفتى أن يشاور من عنده ممن يثق بعلمه الا أن يكون فى ذلك إفشاء سره أو تعريضه للأذى أو مفسدة لبعض الحاضرين فيخفيه إزالة لذلك ولا يلزم جواب مالا يحتمله السائل لقول على رضى الله عنه كما فى البخارى حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون أن يكذب الله ورسوله وفى مقدمة مسلم عن أبى مسعود ماأنت بمحدث قوما حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم ولا يلزم جواب مالا نفع فيه لخبر احمد عن ابن عباس أنه قال عن الصحابة ماكانوا يسألون إلا عما ينفعهم (فان كان الذى نزلت به النازلة حاضرا أو عرف منه النازلة على جهتها جاز أن يجيب على حسب ماعلم من حال المسئلة وان لم يكن) صاحب النازلة والواقعة (حاضرا واحتملت المسألة تفصيلا فصل الجواب وبين وان لم يعرف لسان المفتى قبل منه فيه ترجمة عدل) قال الصيمرى واذا كان فى المسئلة تفصيل لم يطلق الجواب فانه خطأ ثم له أن يستفصل السائل إن حضر ويكتب السؤال فى رقعة أخرى ثم يجيب وهذا أولى وأسلم وله أن يقتصر على جواب أحد الأقسام اذا علم أنه الواقع للسائل ثم يقول هذا اذا كان الأمر كذا وله أن يفصل الأقسام فى جوابه ويذكر حكم كل قسم لكن هذا كرهه أبو الحسن القابسى من أئمة المالكية وغيره وقال هذا تعليم للناس الفجور واذا لم يجد المفتى من يسأله فصل الأقسام واجتهد فى بيانها واستيعابها اه وليكتب الجواب بخط واضح وسط لا دقيق

ولا غليظ جاف ويتوسط فى سطورها بين توسيعها وتضييقها وتكون عبارته واضحة صحيحة يفهمها العامة ولا يزدريها الخاصة واستحب بعضهم ان لا تختلف أقلامه وخطه خوفا من التزوير ولئلا يشتبه خطه وإذا ختم الجواب بقوله والله وأعلم ونحوه فليكتب بعده كتبه فلان أو فلان بن فلان الفلانى فينتسب إلى ما يعرف به من قبيلة أو بلدة أو صنعة فان كان مشهورا بالاسم أو غيره فلا بأس بالاقتصار عليه (وإن اجتهد فى حادثة مرة فأجاب فيها ثم نزلت تلك الحادثة مرة أخرى فهل يجب عليه إعادته الاجتهاد) وتكرير النظر فيها أو يكفى الاجتهاد الأول (فيه وجهان لأصحابنا من أصحابنا من قال يفتى بالاجتهاد الأول) لأن الزامه به إيجاب بلا موجب (ومنهم من قال يحتاج إلى أن يجدد الاجتهاد) وبه جزم القاضي وابن عقيل وقال وإلا يكون مقلدا لنفسه لاحتمال تغير اجتهاده وفيه مالا يخفى وقيل لأن الاجتهاد وكثيرا ما يتغير فيرجع صاحبه عنه إلى غيره كما رجع الشافعى عن القديم إلى الجديد وليس تغيره إلا بتكرر النظر فالاحتياط ذلك أى تكرير النظر فان تغير أفتى بما أدى إليه اجتهاده ثانيا وإن لم يتغير استمر ظنه بالاجتهاد الأول وأفتى به واعلم أن المسئلة المذكورة مقيدة بما إذا لم يكن ذاكرا لاجتهاده الأول ولم يتجدد ما قد يوجب رجوعه فإن كان ذكرا للدليل الأول ولم يتجدد ما قد يوجب الرجوع عما ظهر له بالاجتهاد الأول لم يلزمه التجديد وإن تجدد ما قد يوجب الرجوع عنه لزمه التجديد سواء كان ذكرا للدليل أولا قال فى جمع الجوامع وشرحه للجلال إذا تكررت الواقعة وتجدد للمجتهد ما يقتضى الرجوع عما ظنه فيها أولا ولم يكن ذاكراً للدليل الأول وجب عليه تجديد النظر قطعا وكذا يجب تجديده ان لم يتجدد ما يقتضى الرجوع ولم يكن ذاكراً للدليل إذ لو كان آخذا بالأول من غير نظر حيث لم يذكر الدليل كان آخذا بشيء بغير دليل يدل عليه والدليل الأول لعدم تذكره لا ثقة به ببقاء الظن منه بخلاف ما إذا كان ذاكراً الدليل فلا يجب تجديد النظر فى واحد

من الصورتين إذ لا حاجة إليه اهـ

﴿ فصل ﴾ وأما المستفتى فلا يجوز أن يستفتى من شاء على الإطلاق لأنه ربما استفتى من لا يعرف الفقة بل يجب عليه أن يتعرف حال الفقيه فى الفقه والأمانة ولا يجوز له أن يستفتى من تزيا بزى أهل العلم ويدعيه ويعتزى إليه بل لا بد أن يعرف حال المفتى فى الفقه والأمانة فيتمسك فى كونه أهلا للفتوى بعلمه بذلك بتواتر ونحوه من الاستفاضة والشهرة وبرؤيته متصديا لها مع ازدحام أعيان الناس عليه وذلك على ملإ من أهل العلم وبقاء أهل الحق عليه مع اشتهاره بملازمته العلماء والمصابرة على الحفظ والتكرار والسؤال زمانا طويلا يعرف به أهليته للفوى أو يظن (ويكفى فى معرفة ذلك خبر الواحد فاذا عرف أنه فقيه نظر فإن كان وجده قلده وإن كان هناك غيره فهل يجب عليه الاجتهاد فيه وجهان من أصحابنا من قال يقلد من شاء منهم) لأن الجميع أهل وقد أسقطنا الاجتهاد عن العامى ولا جماع الصحابة على عدم انكار العمل بقول المفضول مع وجود الأفضل قال الإمام النووى وهذا الوجه هو الصحيح عند أصحابنا العراقيين (وقال أبو العباس) بن شريح (والقفال بلزوم الاجتهاد وفى أعيان المفتين فيقلد أعلمهم وأورعهم فلا يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل لأن أقوال المجتهدين فى حق المقلد كالأدلة فى حق المجتهد فكما يجب على المجتهد الأخذ بالراجح من الأدلة يجب على المقلد الأخذ بالراجح من الأقوال والراجح منها غالبا قول الفاضل ويعرفه العامى بالتسامع وغيره وأجيب بأن هذا استدلال بالقياس فى مقابلة الاجماع المتقدم فلا يقبل لأن الاجماع مقدم على القياس عند التعارض وأيضاً هناك فرق بين المجتهد والمقلد فان الترجيح سهل على المجتهد لاحرج فيه لكمال علمه وقوة ذهنه بخلاف العامى فانه وإن أمكن له فى بعضها فإنه لا يتيسر فى البعض الآخر فيقع فى الحرج على أن المجتهد إنما أوجبنا عليه العمل بالراجح لأنه يجب عليه أن يعمل بظنه والظن لا يحصل عند التعارض إلا بالترجيح بخلاف المقلد فانه لا عبرة بظنه وإنما العمل بقول من يحتمل

وصوله إلى الحكم الواقعى وفى ذلك فتوى الأفضل والمفضول سواء والترجيح بين القائلين شىء وبين القولين شىء آخر والثانى يتوقف على الرجوع إلى الأدلة وذلك خارج عن طوق العامى المحض وإن جاز فى العالم المتبحر غير المجتهد لكن لا قائل بالفصل (والأول أصح لأن الذى يجب عليه أن يرجع إلى قول عالم ثقة وقد فعل ذلك فيجب أن يكفيه) وهذا قول الأكثر ورجحه ابن الحاجب واختاره فى مسلم الثبوت واستدلوا بعموم قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون وبأنا نقطع فى عصر الصحابة بإفتاء كل صحابى مفضول فكان هذا اجماعاً منهم على الجواز عن ذلك بالتواتر والتجربة والتكرار ومن ثمة قال الإمام لولا اجماع الصحابة لكان مذهب الخصم أولى فان الإصابة فى الأفضل أرجح وقال الشيخ بخيت رحمه الله المفتى الذى يقلده العوام فى أقواله ويستفتونه عن حكم الله تعالى الحوادث على ما يؤخذ من كلام بعض الأئمة لا يخلو حاله إما أن يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد المطلق أو الاجتهاد فى المذهب وإما أن لا يبلغ شيئا من ذلك بل هو مقلد تلقى مذهب إمام أو أكثر من الأئمة المجتهدين فان كان قد بلغ رتبة الاجتهاد المطلق أو فى المذهب فلا يخلو إما أن يكون المستفتى يريد حكم الله على حسب ما يراه هذا المفتى فى الحادثة أو حكم الله مطلقاً فالمفتى حينئذ يفتيه بما يراه حكم الله حسبما يؤدى إليه اجتهاده بعد بذل الوسع وسبر الأدلة وعدم مخالفة نص من كتاب أو سنة وعدم خرق اجماع مشهور أو متواتر عن من قبله من المجتهدين وإن كان المستفتى يريد حكم الله فى الحادثة على مذهب إمام معين كأبى حنيفة أو مذهب مالك رضى الله تعالى عنهما فالمفتى حينئذ يفتيه بالقول المشهور فى ذلك المذهب بعد أن يصح عند المفتى ذلك القول عند صاحبه المنقول عنه ونسبته إليه وإن كان المفتى مقلدا تلقى مذهب إمام واحد أو أكثر من إمام فان كان المستفتى يريد حكم الله تعالى فى الحادثة على أى مذهب وكان المفتى قد تلقى أكثر من مذهب فالمفتى يفتيه بأى مذهب تلقاه

بطريق صحيح من مذاهب المجتهدين بعد أن يصح عنده نسبة ذلك لذلك المجتهد ويعلم اجتهاد ذلك المجتهد وعدالته كالأئمة الستة المشهورين وقد بينهم البدر العينى فى شرح العمدة على البخارى وبين أنه يجوز تقليد أى واحد منهم ومتى أفتاه فى الحادثة على مذهب فلا يفتى إلا بالقول المشهور عن إمام ذلك المذهب ولا يفتى بضعيفه وإن كان المستفتى يريد حكم الله فى الحادثة على مذهب إمام معين فالمفتى يفتيه بمشهور ذلك المذهب أيضاً ولا يفتى بضعيفه لأن المفتى متى كان مقلدا كان ناقلا للمستفتى مبلغاً له مذهب المجتهد الذى يفتى بمذهبه فى الحادثة ولا يجوز للمفتى أن ينسب لذلك المجتهد الذى ينقل مذهبه للمستفتى إلا بعد أن يصح نقله عنه ونسبته إليه بالطريق الصحيح على ما فصله عدول علماء ذلك المذهب الذين تلقوه عن صاحبه بالطريق الصحيح الذى صح نقله عن المجتهد وهو مشهور مذهبه وأما ضعيفه فلم يثبت نسبته اليه بطريق صحيح فلا يجوز نسبته اليه فلا تجوز الفتوى به نقلا عنه نعم اذا كان المفتى مجتهدا مطلقا . أو فى المذهب وبذل وسعه حتى أداه اجتهاده إلى اعتقاد صحة ذلك القول الضعيف فى مذهب غيره وأنه حكم الله تعالى على مقتضى الدليل عنده وجب عليه العمل به وأفتى به من يريد حكم الله عنده أو حكم الله مطلقا لا من يريد الحكم على مذهب من لم يصح عنه ذلك القول ونسبته ولكن نسب اليه بطريق ضعيف والواجب على العوام الذين لا يستطيعون أخذ الحكم وفهمه من الدليل أن يقلدوا مجتهداً فى الأحكام إما بالأخذ عنه مباشرة ان كان موجودا فى عصرهم وإما بنقل الثقات عنه إن لم يكن موجودا فى زمنهم وذلك لأن العوام لعجزهم عن مأخذ الحكم مكلفون بما فى وسعهم وهو التقليد فلا مذهب لهم أصلا بل مذهب العامى مذهب من يفتيه ودعوى غير المجتهد فى المذهب أنه حنفى أو مالكى أو شافعى أو غير ذلك دعوى لا حقيقة لها فى الواقع ونفس الأمر بل لا معنى لكون العامى حنفياً أو مالكيا أو شافعيا إلا أنه التزم أن تكون عباداته ومعاملاته موافقة لمذهب ذلك الإمام تقليدا ولا رأى له ولا مذهب قال ومما فصلناه

تعلم أن المدار فى الفتوى على كون المفتى به حكم الله اجتهادا من المفتى أو نقلا عن مجتهد بلا فرق بين كون ذلك الحكم عزيمة أو رخصة فان الله تعالى كما يحب أن تؤتى عزائمه يحب أن تؤتى رخصه وكان صلى الله عليه وسلم يحب من التكاليف ما كان أيسر على أمته يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ما جعل عليكم فى الدين من حرج ودين الله يسر لا عسر فيه فيجوز للمفتى أن يفتى بالعزيمة والرخصة وللمكلف أن يعمل بكل منهما بل حقق بعض المحققين من الاصوليين أنه يجوز تتبع الرخص فى المذاهب متى كان القصد التخفيف على نفسه ولم يكن القصد متابعة شهواته وهواه اه من الأجوبة المصرية .

﴿ فصل فان استفتى رجلين نظر فان اتفقا فى الجواب عمل بما قالاه وإن اختلفا فأفتاه أحدهما بالحظر والآخر بالإباحة فاختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه) قال الامام النووى فى المقدمة إذا اختلف فتوى مفتيين ففيه خمسة أوجه للاصحاب (منهم من قال يأخذ بما شاء منهما) قال النووى وهذا هو الأصح عند الشيخ أبى اسحاق الشيرازى وعند الخطيب البغدادى ونقله فى أول المجموع عن أكثر أصحابنا واختاره صاحب الشامل فيما إذا تساوى المفتيان فى نفسه (ومنهم من قال لا يجتهد فيمن يأخذ بقوله منهما) فيأخذ بفتوى الأعلم الأورع واختاره السمعانى الكبير ونص الشافعى على مثله فى القبلة (ومنهم من قال يأخذ بأغلظ الجوابين لأن الحق ثقيل) زاد النووى القول بالأخذ بالأخف والقول بأنه يسأل مفتيا آخر فيأخذ بفتوى من وافقه (والصحيح هو الأول لأنا قد بينا أنه لا يلزمه الاجتهاد والحق أيضا لا يختص بأغلظ الجوابين بل قد يكون الحق فى الأخف كيف وقد قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال رسول الله صلى الله عليه بعثت بالحنيفية السهلة ولم أبعث بالرهبانية المبتدعة) حيث بعثت بالحنيفية السمحة رواه الخطيب عن جابر بزيادة ومن خالف سنتى فليس منى وبلفظ إنى بعثت بالحنيفية السمحة رواه الديلمى عن عائشة رضى الله عنها فى حديث الحبشة ولعبهم ونظر عائشة اليهم بلفظ لتعلم يهود أن فى ديننا فسحة وأنى

بعثت بالحنيفية السمحة ورواه أحمد بسند حسن عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ ليعلم يهود أنى أرسلت بالحنيفية السمحة وفى الباب عن أبى وجابر وابن عمر وأبى هريرة وغيرهم وترجم البخارى فى صحيحه بلفظ أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة

القول فى الاجتهاد

﴿ باب ﴾ القول فى أقوال المجتهدين وأن الحق فى واحد وكل مجتهد مصيب (الاجتهاد) فى اللغة مأخوذ من الجهد بالفتح المشقة وبه وبالضم الطاقة فيختص بما فيه مشقة ليخرج عنه مالا مشقة فيه فيقال اجتهد فى حمل الصخرة ولا يقال اجتهد فى حمل النواة واصطلاحا بالمعنى الأعم استفراغ الوسع فى تحصيل شىء من الأحكام على وجه يحس من نفسه العجز عن المزيد فيه فيشمل العلوم الفقهية واللغوية والعقلية وغيرها وبالمعنى الأخص ماذكره المصنف بقوله (استفراغ) الفقيه (الوسع وبذل المجهود فى طلب الحكم الشرعى) أى فى تحصيل ظن بحكم شرعى وفسر الجلال المحلى استفراغ الوسع بأن يبذل تمام طاقته فى النظر فى الأدلة. فخرج استفراغ غير الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلى والظن المحصل هو الفقه المعرف فى أوائل الكتاب بالعلم بالأحكام فعلى هذا يكون المجتهد هو المستفرغ الوسع فى التحصيل بحيث يحس بالعجز عن المزيد فيلزم أن تكون الظنون حاصلة له ومتى حصلت له كان فقيها حقيقة فهذا الظن هو الفقه الحقيقى لكن عرفوه فيما سبق بالمعنى المجازى وهو التهيؤ لظن جميع الأحكام ولو عرفناه بالمعنى الحقيقى وقلنا هو الظن بجميع الأحكام لزم أن لا يوجد فقيه مجتهد فتلخص من هذا أن الفقه له معنيان معنى حقيقى وهو ظن جميع الأحكام بالفعل وهذا لا يتحقق لأحد ممن وقع الإجماع على أنهم مجتهدون كأبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد ومعنى آخر مجازى وهو ملكة التحصيل وهو الذى يقال له التهيؤ وتقدم تعريفه بالمعنى المجازى لعدم اشتراط حصول الظن معنا وممن صرح بأن إطلاق العلم على الملكة مجاز السيد فى حاشية المطول والسعد أيضا وزاد أنه يمكن

أن يكون حقيقة اصطلاحية وإليه يشير فى حاشية العضد والمتقدمون ما كانوا يعرفون إلا العلوم بمعنى الملكات أى ملكات التحصيل وأشار الجلال بقوله والفقيه فى التعريف بمعنى المتهيء للفقه الخ إلى دفع هذا الاعتراض وأشار بقوله مجازا شائعا الى دفع ما يقال اطلاق الفقيه على المتهيء مجاز فلا يصح أخذه فى التعريف فانه متى كان المجاز شائعا جاز أخذه فى التعريف فينحل التعريف حينئذ إلى استفراغ المتهيء للظن بالأحكام وسعه لتحصيل ذلك الظن بحيث تحس نفسه بالعجز عن المزيد وقدمنا أن الفقيه والمجتهد كل منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر فلا تغفل ثم الاجتهاد المعرف بما ذكر هو الاجتهاد فى الفروع لأنه المراد عند الاطلاق فلا يقال انه دخل فى الأحكام الفرعية والأصولية (والأحكام الشرعية ضربان عقلى وشرعى فأما العقلى وهو ما لا يتوقف على سمع (كحدوث العالم واثبات الصانع واثبات النبوة وغير ذلك من أصول الديانات والحق فى هذه المسائل واحد) الحق أن المصيب من المجتهدين الباذلين جهدهم فى العقليات واحد لأن الدليل العقلى القطعى المركب من المقدمات الضرورية أو من المقدمات النظرية المنتهية الى الضرورة يفيد قطعا جازما بالنتيجة مطابقا للواقع لا يحتمل النقيض فلو كان كل مجتهد فى العقليات مصيبا ومستند كل واحد بالدليل العقلى المذكور وكانت نتيجة كل من الدليلين نقيض نتيجة الآخر لزم اجتماع النقيضين فى الواقع ونفس الأمر فيكون كل من قدم العالم وحدوثه مطابقا للواقع واجب الحصول فيه مع استحالة وقوع نقيضه فيلزم أن يكون كل من القدم والحدوث واجب الوقوع مستحيل الوقوع فيه وهذا باطل ببداهة العقل وقال ابن الهمام فى تحريره العقليات مالا تتوقف على سمع كحدوث العالم ووجود موجده تعالى بصفاته وبعثة الرسل والمصيب من المجتهدين واحد اتفاقا وهو الذى طابق اجتهاده الواقع فأصاب الحق لعدم إمكان وقوع النقيضين فى نفس الأمر والمخطىء منهم إن أخطأ فيما ينفى ملة الإسلام كلا أو بعضا فكافر آثم مطلقاً اجتهد وعجز عن معرفة الحق أو لم يجتهد عند المعتزلة بعد البلوغ

وقبله أيضاً بعد تأهله للنظر وبشرط البلوغ عند من أسلفنا من الحنفية كفخر الإسلام إذا أدرك مدة التأمل وقدرها مفوض إلى الله تعالى إن لم يبلغه سمع ومطلقاً أدرك مدة التأمل أولا إن بلغه السمع وبشرط بلوغ السمع إياه عند الأشعرية وبخارى الحنفية وهو المختار لأن حقيقة ملة الإسلام أبين من النهار لا مجال لنفيها بالاجتهاد ولا بغيره والاجتهاد إنما يكون فيما فيه خفاء وغموض والمعائدة مكابرة فيها وإن كان ما أخطأ فيه غير ملة الإسلام من المسائل الدينية كالقول بخلق القرآن وبعدم إرادة الله تعالى للشر فمبتدع آثم لا كافر اه (وما عداه باطل وحكى عن أبى عبد الله بن الحسن العنبرى أن كل مجتهد فى الأصول مصيب) كما فى الفروع (ومن الناس من حمل هذا القول منه على أنه إنما أراد أصول الديانات التى يختلف فيها أهل القبلة ويرجع المخالفون فيها إلى آيات وآثار محتملة للتأويل كالرؤية وخلق الأفعال والتجسيم وما أشبه ذلك دون ما يرجع إلى الاختلاف بين المسلمين وغيرهم من أهل الأديان) فإنه فى هذا الموضع يقطع على أن الحق إنما هو ما يقوله الإسلام قال ابن السمعانى فينبغى أن يكون التأويل لمذهب العنبرى على هذا الوجه لأنا لا نظن أحداً من الأمة إلا وهو يقطع بتضليل اليهود والنصارى والمجوس وفى سلم الوصول أن الجاحظ لم يخالف فى كون المصيب واحداً وإنما قال المخطىء غير آثم وخلاف العنبرى بقوله إن كل مجتهد مصيب ولو فى العقليات غير معقول ولذلك أولوه أيضاً بأن مراده ما أراد الجاحظ من أن كل مجتهد مصيب بمعنى أنه غير آثم أى فهما لا يقولان إنه مصيب على معنى انه أصاب الحق بل على معنى أنه إن فقد الحق وأخطأ لم يأثم اه (والدليل على فساد قوله هو أن هذه الأقوال المخالفة للحق من التجسيم ونفى الصفات لا يجوز ورود الشرع بها فلا يجوز أن يكون المخالف فيها مصيباً كالقول بالتثليث وتكذيب الرسل)

﴿ فصل ﴾ وأما الشرعية فضربان ضرب يسوغ فيه الاجتهاد وضرب لا يسوغ فيه الاجتهاد فأما مالا يسوغ فيه الاجتهاد فعلى ضربين أحدهما

ما علم من دين الرسول صلى الله عليه وسلم ضرورة) المراد أن يكون
إيجاب الشارع له معلوماً تواترا أو ضرورة بأن تشترك فى معرفته الخواص
والعوام من غير قبول للتشكيك وليس معناه استقلال العقل بالإدراك
دون الدليل لأن أحكام الشرع لا يعرف شيء منها إلى بالدليل السمعى
(كالصلوات المفروضة والزكوات الواجبة وتحريم الزنا واللواط وشرب
الخمر وغيرذلك) فمن خالف فى شيء من ذلك بعد العلم به فهو كافر لأن ذلك
معلوم من دين الله تعالى فمن خالف فيه فقد كذب الله تعالى ورسوله فى
خبرهما فحكم بكفره (والثانى ما لم يعلم من دين الرسول صلى الله عليه وسلم
ضرورة كالأحكام التى تثبت باجماع الصحابة وفقهاء الأمصار ولكنها لم
تعلم من دين الرسول صلى الله عليه وسلم ضرورة فالحق فى ذلك واحد وهو
ما أجمع عليه الناس فمن خالف فى شيء من ذلك بعد العلم فهو فاسق) قال
النووى فى الروضة ليس تكفير جاحد المجمع عليه على إطلاقه بل من جحد
مجمعاً عليه فيه نص وهو من الأمور الظاهرة التى يشترك فى معرفتها الخواص
والعوام كالصلاة وتحريم الخمر ونحوهما فهو كافر ومن جحد مجمعاً عليه لا يعرفه
إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس
بكافر قال ومن جحد مجمعاً عليه ظاهر الانص فيه ففى الحكم بتكفيره خلاف
اه وقال ابن دقيق العيد فى شرح العمدة أو كتاب القصاص أطلق بعضهم ان
مخالف الاجماع يكفر والحق أن المسائل الاجماعية تارة يصحبها التواتر
عن صاحب الشرع كوجوب الخمس وقد لا يصحبها فالأول يكفر جاحده
لمخالفته التواتر لا لمخالفة الاجماع قال وقد وقع فى هذا المكان من يدعى
الحذق فى المعقولات ويميل إلى الفلسفة فظن أن المخالفة فى حدوث العالم
من قبيل مخالفة الاجماع وأخذ من قول من قال إنه لا يكفر مخالف أنه
لا يكفر المخالف فى هذه وهذا كلام ساقط قطعا لأن حدوث العالم مما اجتمع
فيه الاجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشرع فيكفر المخالف لسبب مخالفة
النقل المتواتر لا بسبب مخالفة الاجماع كذا فى المسامرة شرح المسايرة

للكمال ابن أبى شريف (وأما ما يسوغ فيه الاجتهاد وهو المسائل التى اختلف فيها فقهاء الأمصار على قولين وأكثر فقد اختلف أصحابنا فيه فمنهم من قال الحق من ذلك كله فى واحد وما عداه باطل) وخطأ نقل هذا عن الأئمة الأربعة أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وذكر السبكى أن هذا هو الصحيح عنهم بل نقله الكرخى عن أصحابنا جميعاً ولم يذكر القرافى عن مالك غيره وذكر السبكى أنه الذى حرره أصحاب الشافعى عنه وقال ابن السمعانى ومن قال غيره فقد أخطأ عليه اه واستدلوا بأن الله تعالى شرع الشرائع لتحصيل المصلحة الخالصة والراجحة أو درء المفاسد الخالصة أو الراجحة ويستحيل وجودها فى النقيضين فيتحد الحكم وبأن الصحابة أطلقوا الخطأ فى الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر من غير نكير فكان اجماعا فقد روى عن على وزيد وغيرهما أنهم خطئوا ابن عباس فى ترك العول وخطأهم وقال من باهلنى باهلته إن الله لم يجعل فى مال واحد نصفاً ونصفاً وثلثاً وقال أبو بكر فى الكلالة أقول فيها برأيى فان يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان أراه ما خلا الولد والوالد وعن ابن مسعود مثل قول أبى بكر الماضى ففى سنن أبى داود عنه فان يك صوابا فمن الله وإن يك خطأ فمنى ومن الشيطان والله ورسوله بريئان منه واخرج البيهقى عن الحسن البصرى ان عمر أرسل إلى امرأة من نساء الاجناد يغشاها الرجال بالليل يدعوها وكانت ترقى فى درج ففزعت فألقت حملها فاستشار عمر الصحابة فيها فقال عبد الرحمن بن عوف إنك مؤدب ولا شىء عليك فقال على إن اجتهد فقد أخطأ وإن لم يجتهد فقد غشك عليك الدية فقال عمر لعلى عزمت عليك لتقسمنها على قومك قيل أراد قوم عمر وأضافهم إلى على إكراماً له ثم هذا مذهب الشافعى خلافا لأصحابنا الحنفية ولا حجة له فى هذا على أصوله لأنه منقطع فان الحسن ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر ثم الإجهاض إلقاء الولد قبل تمامه والمعروف تخصيصه بالإبل قاله ابن سيده وغيره إلا أن الإثم موضوع عن المخطىء فيه) عن عمرو بن العاص رضى الله عنه أنه

سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا حكم الحاكم واجتهد وأصاب فله أجران وان حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر رواه البخارى ومسلم وأبو داود وابن ماجه والامام أحمد بن حنبل قال أبو عمر بن عبد البر اختلف الفقهاء فى تأويل هذا الحديث فقال قوم لا يؤجر من أخطأ لأن الخطأ لا يؤجر عليه وحسبه أن يرفع عنه المأثم وردوا هذا الحديث بحديث بريرة المذكور فى الباب وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال القضاة ثلاثة قاضيان فى النار وقاض فى الجنة قاض قضى بغير الحق وهو يعلم فذلك فى النار وقاض قضى وهو لا يعلم فاهلك حقوق الناس فذلك فى النار وقاض قضى بالحق وهو يعلم فذلك فى الجنة اه رواه أبو داود والنسائى والترمذى وابن ماجه والحاكم وصححه وبقوله تجاوز الله لأمتى عن خطئها ونسيانها ويقول الله ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ونحو هذا وقال آخرون يؤجر فى الخطأ أجرا واحدا على ظاهر حديث عمرو بن العاص لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرق بين أجر المخطىء والمصيب فدل عن أن المخطىء يؤجر وهذا نص ليس لأحد أن يرده وقال الشافعى ومن قال بقوله يؤجر ولكنه لا يؤجر على الخطأ لأن الخطأ لم يؤمر به أحد وانما يؤجر لارادته الحق الذى أخطأه قال المزنى فقد أثبت الشافعى فى قوله إن المجتهد المخطىء أحدث فى الدين مالم يؤمر به ولم يكلفه وانما أجر فى نيته لا فى خطئه اه (وذكر هذا القائل أن هذا هو مذهب الشافعى لا قول له غيره) قال الفهرى إن التصويب للكل والتخطئة للبعض منقولان عن الأئمة الأربعة

(ومن أصحابنا من قال فيه قولان أحدهما ماقلناه والثانى أن كل مجتهد مصيب وهو ظاهر قول مالك رحمه الله وأبى حنيفة رحمه الله وهو مذهب المعتزلة وأبى الحسن الأشعرى) وأبى يوسف ومحمد بن الحسن وابن سريج ونقل عن جمهور المتكلمين من الأشاعرة وللمصوبة وجوه من الاستدلالات منها مارواه البيهقى أنه صلى الله عليه وسلم قال مهما أوتيتم من كتاب الله فالعمل به فلا عذر لأحد فى تركه فان لم يكن فى كتاب الله فسنة ماضية منى فان لم تكن سنة

منى فما قال أصحابى إن أصحابى بمنزلة النجوم فى السماء فأيما أخذتم به اهتديتم واختلاف أصحابى لكم رحمة ففيه إخبار باختلاف المذاهب بعده فى الفروع من منذ زمان أصحابه الذى هو زمان الهدى والارشاد والمشهود له من مشرفهم بأنه خير القرون على الاطلاق ويلزم من اختلافهم اختلاف من بعدهم لأن كل صحابى مشهور بالفقه والرواية أخذ بقوله ومذهبه جماعة ومع ذلك رضى به صلى الله عليه وسلم وأقرهم عليه ومدحهم حتى جعل نفس ذلك الاختلاف رحمة الأمة وخيرهم فى الأخذ بقول من شاءوا من أصحابه اللازم له الأخذ بقول من أرادوا من المجتهدين على منوالهم والسالكين لمسالكهم فى أقوالهم وأفعالهم ومنها أن النبى صلى الله عليه وسلم أقر اختلاف أصحابه فى وقائع جرت لهم فى زمنه ولم يعترض أحدا فيما قاله ورآه مخالفا لما قاله نظيره ورآه كما يشهد بذلك وقائع كثيرة من ذلك قصة اختلافهم فى أسارى بدر فأبو بكر ومن تبعه أشاروا بأخذ الفداء منهم وعمر ومن تبعه أشاروا بقتلهم فحكم صلى الله عليه وسلم بالأول ونزل القرآن بتفضيل الرأى الثانى مع تقرير الأول ففيه دليل واضح على تصويب الرأيين وأن كلا من المجتهدين مصيب ولو كان الرأى الأول خطأ لما حكم به صلى الله عليه وسلم وقد أخبرنا تعالى بأنه عين حكمه بقوله لولا كتاب من الله سبق وطيب الفداء بقوله يقول تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا وانما وقع العتب على اختيار غير الأفضل ومن ثمة كان أكثر مايقع الترجيح فى المذاهب بالنظر إلى الأفضل من حيث قوة الأدلة والقرب من الاحتياط والورع وذلك فى مسائل معدودة لا من حيث مجموع المذهب وأما بالنظر الى التصويب فكله صواب وحق لا شبهة فيه ومن هذا كانت طريقة الصوفية أعدل الطرق وأفضلها وهى الأخذ بالاستدلال الاحوط فى كل مسئلة بحيث يخرجون من جميع الأقاويل ويأتون بعبارة مجمع على صحتها ومن ذلك قصة اختلافهم فى قوله صلى الله عليه وسلم حين أراد غزوة بنى قريظة لا يصلين أحد الظهر إلا فى بنى قريظة فانهم لما خرجوا من المدينة اليهم وقد ضاق وقت الظهر اختلفوا فصلى جماعة

منهم الظهر خشية خروج وقتها واحتجوا بأنه صلى الله عليه وسلم إنما قال
ذلك تحريضا على الاستعجال ولم يرد إخراج الصلاة عن وقتها فاستنبطوا
من النص معنى بينوا به أن الحصر فى قوله إلا فى بنى قريظة اضافى لاحقيق
وامتنع آخرون عن صلاة الظهر إلى أن وصلوا الى بنى قريظة بعد دخول
وقت العصر واحتجوا بأنه صلى الله عليه وسلم أطلق الحصر ولم يبينه فكان
المراد بهحقيقته ثم بلغه اختلافهم وفعلهم فلم ينكر على أحد من الفريقين وأقر
كلا منهم على ما فهمه إشارة إلى أن الكل مجتهدون مأجورون على هدى من
الله فلا لوم على أحد منهم ولا ينسب اليه خلل ولا تقصير وأخرج ابن سعد
والبيهقى عن أبى بكر رضى الله عنه أنه قال كان اختلاف أصحاب محمد صلى الله
عليه وسلم رحمة للناس وأخرج ابن سعد عن عمر بن عبد العزيز رضى الله
عنه أنه قال ما يسرنى باختلاف أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم حمر النعم
رواه البيهقى بلفظ مايسرنى أن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا
لأنه لم يكن رخصة ولما أراد هارون الرشيد أن يعلق موطأ مالك فى الكعبة
ويحمل الناس على مافيه قال له مالك لا تفعل ياأمير المؤمنين فان أصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلفوا فى الفروع وتفرقوا فى البلدان وأن
اختلاف العلماء رحمة من الله تعالى على هذه الأمة كل يتبع ماصح عنده وكل
مصيب وكل على هدى فقال له هارون وفقك الله ياأبا عبدالله ووقع له مثل
ذلك المنصور أيضا وبما تقرر ظهر اتجاه القول بأن كل مجتهد مصيب وأن
حكم الله فى كل واقعة تابع لظن المجتهد وهو أحد القولين للائمة الأربعة
ونسب ترجيحه لأكثر الشافعية والحنفية والباقلانى ولا ينافيه الخبر الصحيح
المصرح بأن للمصيب أجرين وللمخطىء أجرا لأنه محمول كما قال الحافظ
الجلال السيوطى أن المخطىء من المجتهدين إنما أخطأ فى عدم إدراكه الأفضل
والأولى كما عتب على الصحابة فى اختيار الفداء لأنه غير الأفضل مع أنه حكم
صواب وقال الامام المازرى القول بأن الحق فى طرفين هو ما عليه أكثر
أهل التحقيق من العلماء والمتكلمين وهو مروى عن الأئمة الأربعة واحتجوا

بأنه صلى الله عليه وسلم جعل له أجرا ولو لم يصب لم يؤجر وأجابوا عن اطلاق الخطإ فى الخبر بأنه محمول على من ذهل عن النص واجتهد فيما لا يسوغ الاجتهاد فيه من القطعيات بما خالف الاجماع فان مثل هذا اذا اتفق الخطأ فيه هو الذى يصح الخطأ فيه وأما من اجتهد فى مسئلة ليس فيها نص قاطع ولا اجماع فلا يطلق عليه الخطأ وأطال المازرى فى تقرير ذلك وفى الشفاء للقاضى عياض رحمه الله القول بتصويب المجتهدين هو الحق والصواب عندنا اهو قد قال صاحب جمع الجوامع والمتكلمون عليه ونعتقد أن أباحنيفة ومالكا والشافعى وأحمد والسفيانى والأوزاعى وابن جرير وسائر أئمة المسلمين على هدى من هدى الله تعالى ولا التفاف إلى من تكلم فيهم بما هم بريئون منه فقد أتوا من العلوم الدينية والمواهب الإلهية والاستنباطات الدقيقة والمعارف الغزيرة والدين والورع والعبادة والزهد والجلالة بالمحل الذى لا يسامى كذا فى الخيرات الحسان اه (وحكى القاضى أبو بكر الأشعرى عن أبى على بن أبى هريرة من أصحابنا أنه كان يقول إن الحق من هذه الأقاويل فى واحد مقطوع عند الله تعالى وأن مخطئه مأثوم والحكم بخلافه منقوض وهو قول الأصم بن علية وبشر المريسى) وذلك لأن التقصير من جهته ومن قصر استحق العذاب ولا يعبأ بخلافهما بعد انعقاد الإجماع (واختلف القائلون من أصحابنا أن الحق فى واحد فى أنه هل الكل مصيب فى الاجتهاد أو لا) لأنه بذل وسعه واللازم من الاجتهاد ليس إلا بذل الوسع لأنه المقدور (فقال بعضهم إن المخطىء فى الحكم مخطىء فى الاجتهـــاد وقال بعضهم إن الكل مصيب فى الاجتهاد) لأنه بذل وسعه واللازم من الاجتهاد ليس إلا بذل الوسع لأنه المقدور (وإن جاز أن يخطىء فى الحكم) لأنه لم يصادف ذلك الشىء الذى هو الحكم المعين عند الله تعالى فهو مصيب ابتداء لأنه بذل وسعه على الوجه المعتبر وهو إنما يبرأ ببذل وسعه ثم تارة يؤديه إلى المطلوب فيكون مصيبا ابتداء وانتهاء وتارة لا يؤديه فيكون مصيبا ابتداء مخطىء انتهاء (حكى ذلك عن أبى العباس واختلف القائلون بأن كل مجتهد مصيب فقال بعض أصحاب

أبى حنيفة رحمه الله) أراد به الإمام أبا يوسف ومحمدا وقد ذكر ابن سريج من الشافعية معهم فى هذا القول (إن عند الله أشبه مطلوب ربما أصابه المجتهد وربما أخطأه) اعلم أن العلماء اختلفوا فى الواقعة التى لا نص فيها على قوانين أحدهما القول بأن حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد وأصحاب هذا القول يقولون إن كل مجتهد مصيب ومعنى كونه تابعا لظن المجتهد أن تعيين الحكم تابع لظن المجتهد بمعنى أن لله خطابا لكن إنما يتعين وجوبا أو حرمة أو غيرهما بحسب ظن المجتهد فالتابع لظنه هو الخطاب المتعلق لا نفس الخطاب وهذا عند من يجعل الخطاب قديما ويجعل الحكم هو الخطاب المتعلق وأما من جعل الخطاب حادثا وهو الخطاب اللفظى المتعلق الخ وجعل الحكم هو الحكم الفقهى فقبل الاجتهاد لا حكم أصلا وهؤلاء بعد أن اتفقوا على أن كل مجتهد مصيب اختلفوا فبعضهم قال لا بد أن يوجد فى الواقعة لو فرض وحكم الله فيها لم يحكم إلا بهذا الحكم أى وذلك الحكم تابع لظن المجتهد وقال بعضهم لا يشترط أن يوجد فى الواقعة حكم لو حكم الله لم يحكم إلا به بل حكم الله تابع لظن المجتهد بدون هذا الشرط والقول الثانى أن له تعالى فى كل واقعة حكما معينا وهؤلاء مع اتفاقهم على أن لله تعالى فى كل واقعة حكما معينا اختلفوا على ثلاثة أقوال أحدها أنه تعالى لم ينصب على هذا الحكم المعين دليلا ولا أمارة بل هو كدفين يعثر عليه الطالب بطريق الصدفة والاتفاق والقول الثانى أنه تعالى نصب عليه امارة وهذا الفريق اختلفوا فقال بعضهم إن المجتهد لم يكلف بإصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان المخطىء فيه معذوراً مأجوراً ونسب لكافة الفقهاء ونسب للشافعى وأبى حنيفة وقال البعض الآخر إنه مأمور بطلبه أولا فان أخطأ وغلب على ظنه آخر تغير التكليف وصار مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه القول الثالث أن عليه دليلا قطعيا والقائلون به اتفقوا على أن المجتهد مامور بطلبه ولكن اختلفوا فقال الجمهور إن المخطىء فيه لا يأثم ولا ينقض قضاؤه وقال بشر المريسى بالتأثيم وإلا صم بالنقض والذى ارتضاه الإمام وذهب اليه مذهبا أن لله تعالى فى كل واقعة

حكما معينا عليه دليل ظنى وان المخطىء معذور وأن القاضى لا ينقض قضاؤه (ومنهم من أنكر ذلك) وقال إنه لا يشترط أن يكون فى الواقعة حكم لو حكم الله بحكم لم يحكم به بل حكم الله تابع لظن المجتهد (والقائلون بالأشبه اختلفوا فى تفسيره فمنهم من أتى تفسيره باكثر من أنه شبه) من الأشباه أنه ما من مسئلة إلا ولها مناسبة خاصة ببعض الأحكام بعينه بحيث أنه لو أراد الله الحكم على التعيين لكان بذلك البعض بعينه وتسمى هذه المقالة بالأشبه والمناسبة تكون لكونه راجحا فى درء المفسدة أوجلب المصلحة والشريعة تعتمدها وهذا القول حكم بالفرض والتقدير لا بالتحقيق وبيان ذلك كما فى شرح المحصول للقرافى أنا نقطع فى زماننا هذا أن لا نبى لله تعالى ظاهر فى الأرض لإخبار الله تعالى بذلك ومع ذلك نقول لو أراد الله أن يبعث نبيا لكان فلانا ونشير إلى من نعتقده خير زماننا (وحكى عن بعضهم أنه قال الأشبه عند الله فى حكم الحادثة قوة الشبه بقوة الأمارة وهذا تصريح بأن الحق فى واحد يجب طلبه وقال بعضهم للاشبه عند الله أن عنده فى هذه الحادثة حكما لو نص عليه ويبذه لم ينص إلا عليه والصحيح من مذهب أصحابنا هو الأول وأن الحق فى واحد وما سواه باطل وأن الإثم مرفوع عن المخطىء) قال الكمال فى تحريره وشارحه فى تقريره والمختار أن حكم الواقعة المجتهد فيها حكم معين أوجب طلبه فمن أصابه فهو المصيب ومن لا يصيبه فهو المخطىء ونقل هذا عن الأئمة الأربعة، أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وذكر السبكى أن هذا هو الصحيح عنهم بل نقله الكرخى عن أصحابنا جميعا ولم يذكر القرافى عن مالك غيره وذكر السبكى أنه هو الذى حرره أصحاب الشافعى عنه وقال ابن السمعانى ومن قال عنه غيره فقد أخطأ عليه ثم المختار كما صرح به أصحابنا وفى المحصول وهو قول كافة الفقهاء وينسب إلى أبى حنيفة والشافعى أن المخطىء مأجور لما تقدم فى بحث الخطأ من الصحيحين إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد اه وأيضا كل ما قلناه فى العقليات يأتى هنا فى الظنيات

عند اختلاف الأئمة إثباتا ونفيا لأن التناقض إنما يكون باعتبار تحقق المدلولين فى الواقع ونفس الأمر فى زمان واحد وذلك مستحيل بالبداهة ولا فرق فى ذلك بين مدلولى القاطعين ومدلولى الظنيين فالمدلولان المتناقضان لا يجتمعان أصلا فلا يمكن أن يكونا فى الواقع فى آن واحد ومتى رجعت لما قلناه فى باب التعارض اتضح لك هذا فكان الحق أن المصيب للواقع هو واحد وهو من صادف الحكم الواقعى ثم من حيث إن الإجماع منعقد على أن الواجب على كل مجتهد أن يعمل بما أدى إليه اجتهاده وهو حكم الله فى حقه وحق مقلديه خطأ فى الواقع كان أو صوابا يكون كل مجتهد مصيبا لحكم الله فى حقه بقطع النظر عما فى الواقع وإذا رجعت إلى قول القائلين بأن لا حكم لله فى الواقعة تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها من الحكم فهو حكم الله فى حقه وحق مقلديه تجد أن كلامهم إنما هو فى حكم الله فى حق المجتهد وحق مقلديه وحكم الله على هذا الوجه بلا شك تابع لظن المجتهد لأنه هو الذى كلفه به وأوجب عليه أن يعمل به هو ومقلدوه وليس كلامهم فى حكم الله فى الواقعة بحسب الواقع ونفس الأمر بل فى حكم الله الذى كلف الله به المجتهد ولا شك فى أنه منتف قبل الاجتهاد وأنه تابع لظن المجتهد وإذا رجعت لقول القائلين إن لله فى الواقعة حكما قبل الاجتهاد تجد أن كلامهم فى حكم الله فى الواقعة بحسب الواقع ونفس الأمر لا فى الحكم الذى كلف به المجتهد وأوجب الله عليه اعتقاده والعمل به فإن الحكم الذى أوجب عليه العمل به هو ما أدى إليه اجتهاده قطعا باتفاق الجميع وأما الحكم بحسب الواقع فهو وإن كلف بإصابته لامكانها لكن المقدور له هو بذل وسعه بحيث تحس نفسه بالعجز عن المزيد ثم تارة يؤديه إلى المطلوب وتارة لا ولذا اتفقوا عليه على إيجاب الاجتهاد فيها بشرطه وإلا فإثم الخطإ موضوع اتفاقا بين هذين القولين وأنه مأجور على امتثاله أمر الاجتهاد لان ثواب ممتثل الأمر معلوم من الدين بالضرورة لا يتأتى نفيه وبهذا تعلم أن النفى والإثبات بين هذين القولين لم يتواردا على شىء واحد

فكان الخلاف لفظيا فيهما بلا شبهة وماعداهما من الأقوال لا يعول عليه ولا يلتفت اليه فخذ هذا التحقيق اه من سلم الوصول وهذا يناقض ما قدمناه عن المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب فان كلامهم يدل على أن المراد إصابة ما فى الواقع ونفس الأمر خصوصا إذا نظر إلى الأدلة التى أقاموها وكلا القولين مرويان عن الأئمة (والدليل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد) تقدم لفظ الحديث فى الصحيحين والخلاف مفروض فى أن واقعة لا قاطع فيها فحكم فيها مجتهدان بحكمين مختلفين متناقضين فأحدهما اجتهد وأصاب بيقين والآخر اجتهد وحكم وأخطأ بيقين فالشرطية وإن كانت لا تدل على وقوع شرطها ولا على جواز وقوعها ولكن تدل على تحقق الجزاء عند تحقق وقوعه وقد فرضنا أن الشرط وقع وتحقق فيلزم أن يكون الحكم هو الجزاء الذى حكم به على فرض وقوعه فالحديث دال على المطلوب (وأما الدليل على وضع المأثم عن المخطىء فما ذكرناه من الخبر ولأن الصحابة رضى الله عنهم جمعت على تسويغ الحكم بكل واحد من الأقاويل المختلف فيها وإقرار المخالفين على ما ذهبوا إليه من الأقاويل) ولم ينقل تأثيم من بعضهم لبعض معين بأن يقول أحد الفريقين الآخر آثم ولا مبهم بان يقول أحدنا آثم ولو وجد الاثم للمخطىء لوقع ذكره لأنه أمر خطير من المهمات ولو ذكر لنقل واشتهر (فدل على أنه لا اثم على واحد منهم)

﴿فصل﴾ ولا يجوز أن تتكافأ الأدلة أى تتساوى فى الرتبة وتتعادل بأن يدل كل واحد منهما على منافى ما يدل عليه الآخر (فى الحادثة) الواحدة فالتعادل بين القاطعين ممتنع سواء كانا عقليين أو نقليين حيث لا نسخ أو عقلى ونقلى وإلا ثبت مقتضاهما فيجتمع المتنافيان وكذا لا تعادل بين القطعى والظنى لانتفاء الظن عند القطع بالنقيض وأما التعادل بين الأمارتين وهما الدليلان الظنيان فان كان فى نظر المجتهد فمتفق على جوازه وإن كان فى نفس الأمر فالصحيح عند السبكى امتناعه وبه قال الكرخى وجميع الحنفية

وهو الصحيح من مذهب الشافعية والثانى الجواز، به قال الأكثرون كما حكاه الإمام والآمدى وابن الحاجب واختاره ولا إشكال لجواز التكليف بالمحال ويكون فائدته الاختبار أو يحملان على التخيير وقدمنا أن الحق أن لا تعارض فى الواقع ونفس الأمر لا فرق فى ذلك بين القطعى والظنى وأنهما يتعارضان فى ظن المجتهد بناء على ما قدمناه من جهل التاريخ ونحوه وإن التفرقة بين القطعى والظنى باطلة لأن التعارض باعتبار نفس الأمر لا يكون إلا باعتبار وقوع المدلول فى القطعيين وإرادته فى الظنيين إذ يصدق حينئذ أنهما تعارضا فيه وإلا كان التعارض فى ظن المجتهد دون نفس الأمر فيهما على حد سواء بل لابد من ترجيح أحد القولين على الآخر بمرجح من المرجحات (وقال أبو على وأبو هاشم يجوزان تكافأ الأدلة) فى نفس الأمر واختلف فى حكمه عند وقوعه فعند أبى على وأبى هاشم حكمه ماذكره بقوله (فيتخير المجتهد عند ذلك من القولين المختلفين فيعمل بما شاء منهما) وكذا القضاء والفتا وتحصل الخبرة فى الفتوى للمستفتى وقيل يتساقطان ويرجع إلى غيرهما وهو البراءة الأصلية وقيل بالوقف عن العمل بواحد كتعارض البينتين والدليل على ماقلناه أنه اذا كان الحق فى واحد على ما بيناه لم يجز أن تتكافأ الأدلة فيه كالقطعيات)

(باب تخريج المسئلة على قولين) هذا الباب فى بيان حكم تعارض القولين عن مجتهد واحد ولا شك أن تعارضهما بالنسبة إلى المقلدين كتعارض الأمارتين بالنسبة الى المجتهدين كما إذا ذكر عقب تكافؤ الأدلة (يجوز للمجتهد أن يخرج المسئلة على قولين وهو أن يقول هذه المسئلة تحتمل قولين على معنى أن كل قول سواهما باطل وذهب قوم لا يعتد بهم إلى أنه لا يجوز ذلك وهذا خطأ لأنه ان كان المراد بالمنع من تخريج القولين أن يكون له قولان على وجه الجمع مثل أن يقول هذا الشىء حلال وحرام على سبيل الجمع فهذا لا يجوز أيضا عندنا وان كان المراد أن يكون له قولان فى الشىء أنه حلال أو حرام على سبيل التخيير فيأخذ بأيهما شاء فهذا أيضا لا يجوز وان كان المراد أن يقول هذه المسئلة تحتمل قولين ليبطل ماسواهما) وأنه لا يجوز

الأخذ بغيرهما (فهذا جائز والدليل أن المجتهد قد يقوم له الدليل على ابطال سوى قولين ولا يظهر الدليل فى تقديم أحد القولين فى الحال ليدل به على أن ما سواهما باطل وهذا كما فعل عمر كرم الله وجهه فى الشورى فانه قال الخليفة بعدى أحد هؤلاء الستة ليدل على أنه لا يجوز أن تكون الخلافة فيمن سواهم وأما تخريج المسئلة على قولين فعلى أضرب منها ما قال فيها قولان فى وقتين فقال فى القديم فيها بحكم وفى الجديد رجع عنه فهذا جائز بلا كلام لما روى عن على كرم الله وجهه أنه قال كان رأيى ورأى أمير المؤمنين عمر أن لا تباع أمهات الأولاد ورأيى الآن أن يبعن وعلى الروايات التى عن أبى حنيفة رحمه الله ومالك رحمه الله فإنه روى عنهم روايات ثم رجعوا عنها إلى غيرها اعلم أن الشافعى رضى الله عنه صنف مذهبه القديم ببغداد وسمى كتابه الحجة وتلقاه عنه جمع وجم غفير من بينهم من ذاع صيته واشتهر ذكره وهم الامام الزعفرانى والإمام أحمد بن حنبل والامام أبو ثور والامام الكرابيسى وقد صح عن الشافعى رضى الله عنه أنه قال إذا صح الحديث فهو مذهبي ثم لما أتى مصر وأقام بها وظهرت له أدلة فى الفقه لم تكن حاصلة حينذاك ووصلته أحاديث لم تبلغه من قبل دون فى مصر مذهبه الجديد وخالف فى بعض المسائل من مذهبه الجديد بعض مسائل من مذهبه القديم لقيام الدليل عنده بما ظهر من الأدلة التى لم تكن عند رؤيته المذهب القديم فالمذهب الجديد لم يكن إبطالا للمذهب القديم، بالكلية بل بعضه متفق مع المذهب الجديد وبعضه وقع فيه الخلاف واذا نص فى القديم على شىء ولم ينص فى الجديد على خلافه فهو معمول به فى الجديد وقد تلقى عنه بمصر مذهبه الجديد من لا يحصى عددا واشتهر من بينهم من دونوا نصوصه وهم ستة البويطى والربيع المرادى وحرملة والمزنى والربيع الجيزى ويونس بن عبد الأعلى اه والربيع بن سليمان المراودى روى الأم وغيرها عن الإمام الشافعى رضى الله عنه قال الامام الشافعى فيه انه أحفظ أصحابى دخلت الناس اليه من أقطار الأرض ليأخذوا عنه.

علم الشافعى فهو مراد عند الاطلاق والحاصل أن قولهم القديم ليس مذهبا للشافعى أو مرجوعا عنه أولا فتوى عليه بل المراد به قديم نص فى الجديد على خلافه أما قديم لم يخالفه الجديد أو لم يتعرض لتلك المسئلة فى الجديد فهو مذهب الشافعى ، واعتقاده ويعمل به ويفتى عليه فانه قاله ولم يرجع عنه وهذا النوع وقع منه مسائل كثيرة وإنما أطلقوا أن القديم مرجوع عنه أو لا عمل عليه لكون غالبه كذلك (ومنها ما قال فى وقت واحد هذه المسئلة على قولين) وهو قسمان أحدهما أن يعقب ذلك بما يشعر بترجيح أحدهما ولو بالتفريع عليه فيكون ذلك قولا له لأن قول المجتهد ليس غيرما يترجح عنده ومن ذلك ما ذكره المصنف بقوله (ثم بين الصحيح منهما بأن يقول إلا أن أحدهما مدخول أو منكسر وغير ذلك من الوجوه التى يعرف بها الصحيح من الفاسد فهذا أيضا جائز لتبين طرق الاجتهاد أنه احتمل هذين القولين إلا أن أحدهما يلزم عليه كذا فتركته فيفيد بذلك تعلم طرق الاجتهاد كما قال أبو حنيفة القياس يقتضى كذا وكذا إلا أنى تركته للخبر) القسم الثانى أن لا يفعل ذلك بأن لا يعقبه بما يشعر بترجيح فيدل ذلك على توقفه فى المسئلة لعدم ترجيح دليل أحد الحكمين فى نظره وقوله فيها قولان محتمل لأن يريد بالقولين احتمالين على سبيل التجوز أى فيها احتمال قولين لوجود دليلين متساويين ولأن يريد بهما مذهبين لمجتهدين وعلى التقديرين لا ينسب اليه قول فى المسئلة لتوقفه فيها وذهب قوم إلى أن اطلاق القول يقتضى التخيير وهو ضعيف واعلم أن وقوع ذلك فى مجلس واحد من دون ترجيح قليل نقل الشيخ أبو اسحاق فى شرح اللمع عن القاضى أبى حامد المروزى أنه ليس للشافعى مثل ذلك إلا فى بضعة عشر موضعاً ستة عشر أو سبعة عشر كذا فى نكت الابهاج وقد ذكر فى اللمع (ومنها ما نص على قولين فى موضعين فيكون ذلك على اختلاف حالين فلا يكون هذا اختلاف قول فى مسئلة بل هذا فى مسئلتين فيصير كالقولين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى موضعين على معنيين مختلفين ومنها ما نص فيه على قولين ولم يبين

الصحيح منها حتى مات ويقال ان هذا لم يوجد إلا فى سبعة عشر مسئلة وهذا جائز أيضاً لأنه يجوز أن يكون قد دل الدليل عنده على إبطال كل قول سوى القولين وبقى له النظر فى القولين فمات قبل أن يبين)

وقد اختلف علماء الشافعية فى الترجيح فى هذه المواضع فقال الشيخ أبو حامد الاسفراينى مخالف أبى حنيفة أرجح من موافقه فان الشافعى إنما خالفه لدليل قال الشيخ عميرة والظاهر أن غير أبى حنيفة من المجتهدين كأبى حنيفة اه وذلك لأن العلة واحـــدة وهى أن الشافعى إنما خالفه لدليل وإنما خص أبا حنيفة لأن أكثر ما يذكر من الخلافيات دائر فى الخلاف بين الحنفية والشافعية وقال القفال موافق أبى حنيفة أرجح وصححه النووى لقوته بتعدد قائليه واعترض بأن القوة إنما تنساق عن الدليل فلذا قال صاحب جمع الجوامع والأصح الترجيح بالنظر أى فما اقتضى ترجيحه منهما فهو الراجح لا فرق بين الموافق لأبى حنيفة أو غيره فان لم يظهر من النظر ترجيح أحدهما فالوقف (كما رويناه فى قصة عمر كرم الله وجهه فى أمر الشورى)فانه رضى الله تعالى عنه مات قبل أن يبين أحدهم على التعيين (وكما قال أبو حنيفة فى فى الشك فى سؤر الحمار) وإنه ما من إمام مجتهد إلا توقف فى مسائل وقال فيها لا أدرى ولا يعلم بكل شىء إلا خالق كل شىء ولقوة دينهم وكمال يقينهم لا يبالون بمن عابهم فى ذلك بقصور نظرهم

﴿ فصل ﴾ فأما إذا ذكر المجتهد قولا ثم ذكر قولا آخر بعد ذلك كان ذلك رجوعاً عن الأول ومن أصحابنا من قال ليس ذلك برجوع بل هو تخريج للمسئلة على قولين وهذا غير صحيح لأن الثانى من القولين يناقض الأول فكان ذلك رجوعا عن الأول كالنصين فى الحادثة) من الشارع إذا تعارضا وتعذر الجمع وكان الثانى متأخراً عن الأول يعمل بالثانى ويترك الأول لنسخه به

﴿ فصل ﴾ فأما إذا نص على قولين ثم أعاد المسئلة فأعاد أحد القولين كان ذلك اختيارا للقول المعاد ومن أصحابنا من قال ليس ذلك باختيار للقول

المعاد والأول أصح لأن الثانى يعادل القول الأول فصار كما نص فى الابتداء على أحد القولين ثم نص على القول الآخر

﴿ فصل ﴾ فأما إذا قال المجتهد فى الحادثة بقول ثم قال ولو قال قائل كذا وكذا كان مذهباً لم يجز أن يجعل ذلك قولا له ومن أصحابنا من قال لا يجعل ذلك قولا له وهذا غير صحيح لأن هذا اخبار عن احتمال المسئلة قولا آخر فلا يجوز) أن يجعل (ذلك مذهباً له)

﴿ فصل ﴾ وأما ما يقتضيه قياس قول المجتهد فلا يجوز أن يجعل قولا له) لاحتمال أن يذكر فرقاً لو رجع فى ذلك (ومن أصحابنا من قال يجوز أن يجعل ذلك قولا له وهذا غير صحيح لأن القول ما نص عليه وهذا لم ينص عليه فلا يجوز أن يجعل قولاله) لكن الأصح أنه ينسب مقيداً بأنه مخرج وحاصل مافى هذه المسئلة أنه إنلم يعرف للمجتهد قول فى مسئلة لكن يعرف له قول فى نظيرها الذى صرح بها الأصحاب هو قوله فيها على الأصح وقيل ليس قولا له فيها لاحتمال أن يذكر فرقا بين المسئلتين لو روجع فى ذلك قاله شيخ الإسلام زكريا الأنصارى فى حاشيته على جمع الجوامع وهذا القول مبني على ما هو الأصح من أن لازم المذهب ليس بمذهب ولهذا لم ينسب إليه مطلقاً بل مقيدا بأنه مخرج اهـ يعنى حتى لا يلتبس بالمنصوص

﴿ فصل ﴾ إذا نص المجتهد (فى حادثة على حكم ونص فى مثلها على ضد ذلك الحكم لم يجز نقل القول فى إحدى المسئلتين إلى الأخرى ومن أصحابنا من قال يجوز نقل الجواب فى كل واحدة من المسئلتين إلى الأخرى وتخريجهما على القولين وهذا غير صحيح لأنه لم ينص فى كل واحدة منهما إلا على قول فلا يجوز أن ينسب إليه ما لم ينص عليه ولأن الظاهر أنه قصد الفرق بين المسئلتين فمن جمع بينهما فقد خالفه وهذه المسئلة تنشأ عنها الطرق قال فى جمع الجوامع وشرحه ومن معارضة نص آخر للنظير بأن ينص فيما يشبه على خلاف ما نص عليه فيه أى من النصين المتخالفين فى مسألتين متشابهتين تنشأ الطرق وهى اختلاف الأصحاب فى نقل المذهب

فى المسألتين فمنهم من يقرر النصين فيهما ويفرق بينهما ومنهم من يخرج نص كل منهما فى الأخرى فيحكى فى كل قولين منصوصاً ومخرجاً على هذا فتارة يرجح فى كل نصها ويفرق بينهما وتارة يرجح فى إحداهما نصها وفى الأخرى المخرج ويذكر ما يرجحه على نصها اه ولا يمكن ترجيح المخرج فى كل منهما لأنه يستلزم الغاء كل من النصين اه عطار

﴿ باب ﴾ القول فى اجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم والاجتهاد بحضرته (ويجوز الاجتهاد بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم) وكذا بغيبته عقلا وقد وقع سمعاً (ومن أصحابنا من قال لا يجوز الاجتهاد) وبحضرته ﷺ وذلك لأنهم قادرون على اليقين فى الحكم بالرجوع إلى النبى صلى الله عليه وسلم وتلقينه منه والقدرة على اليقين تمنع الاجتهاد المفروض الذى غايته الظن والجواب عن هذا هو أنا لا نسلم أنها قد تمنعه إذ قد ثبتت الخيرة بين العلم والاجتهاد وبالدليل الذى سيأتى وهو قول أبى بكر الصديق رضى الله عنه لا ها الله الخ وما معه من الأحاديث الآتية فانه يدل على أنه كان مخيراً بين أن يراجع فيعلم وبين أن يجتهد فيحكم إذ لو تعين عليه الرجوع إلى النبى صلى الله عليه وسلم لما جاز له العدول إلى الاجتهاد وأيضا لو سلم فالحاضر يظن أن لو كان وحى لبلغه والغائب لا يقدر قالوا قد ثبت رجوع الصحابة اليه فى الوقائع وهو دليل منع الاجتهاد والجواب أن هذا لا دلالة فيه على منعهم من الاجتهاد ولجواز أن يكون الرجوع فيما لم يظهر لهم وجه الاجتهاد أو يكون لجواز الأمرين وأيضا لما لم يكن متحققا فى الحال بنزول الوحى وغير موثوق بحصوله فيما بعد اجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام لجواز أن لا يؤديه اجتهاده إلى شىء لم يكن مانعا من الاجتهاد ولعدم القدرة على اليقين فى الحال وقد عهد فى الشرع الاكتفاء بالفقد فى الحال مع القدرة فى المآل كما لو عدم الماء فى الحال فإنه يجوز له التيمم ولا يجب انتظاره وإن تيقن حصوله فيما بعد لو انتظره اكتفاء بعدم حصوله فى الحال وكما لو كان فى مكان لا يطلع منه على الكعبة جاز له الاجتهاد فيها ولا يجب الصبر إلى خروجه منه

وإن كان لو خرج اطلع عليها لعدم وجود اليقين فى الحال وما يؤيد ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يحكم بقول الشهود مع أنه لا يفيد إلا الظن ولذا قال إنكم تختصمون إلى الحديث مع إمكان اليقين فى انتظار الوحى فى ذلك (ودليلنا أى القائلين بالجواز الأحاديث الواردة فى جوازه ووقوعه فإنها كثيرة جدا يفيد مجموعها التواتر المعنوى المفيد للقطع ولا استحالة فى الجواز والوقوع إذ المضاد للاجتهاد هو نفس النص لا إمكانه فمن الأحاديث الواردة فى وقوعه بحضرته ما رواه البخارى عن أبى قتادة الأنصارى أنه قال خرجنا مع رسول الله صلى عليه وسلم عام حنين فلما التقينا كان للمسلمين جولة قال فرأيت رجلا من المشركين قد علا رجلا من المسلمين فاستدرت له حتى أتيته من ورائه فضربته على حبل عاقته ضربة قطعت الدرع قال وأقبل على فضمنى ضمة وجدت منها ريح الموت فأدركه الموت فأرسلنى فلحقت عمر بن الخطاب فقلت له ما بال الناس قال أمر الله عز وجل ثم إن الناس قد رجعوا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا عليه بينة فله سلبه قال أبو قتادة فقمت فقلت من يشهد لى ثم جلست ثم قال النبى صلى الله عليه وسلم مثل ذلك فقمت فقلت من يشهد لى إلى المرة الثالثة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مالك يا أبا قتادة فأخبرته فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله وسلب ذلك القتيل عندى فأرضه منى فقال أبو بكر لاها الله ذا لا يعمد إلى أسد من آساد الله يقاتل عن الله وعن رسوله فيعطيك سلبه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق فأعطه قال أبو قتادة فأعطانيه الخ الحديث ومعنى تصديقه لأبى بكر تصويبه للحكم الصادر منه بحضرته عليه الصلاة والسلام ومعنى لا ها الله ذا الهاء مكان الواو ومعناه لا والله لا يكون ذا وفى رواية لا ها الله إذا لا يعمد ومنها ما رواه البخارى من أن (النبى صلى الله عليه وسلم أمر سعد) بن معاذ (أن يحكم فى بنى قريظة فاجتهد بحضرته) صلى الله عليه وسلم فحكم بقتلهم وسبى ذراريهم فقال صلى الله عليه وسلم لقد حكمت بحكم من فوق سبع أرقعة والرفيع السماء والرواية المشهورة

حكمت بحكم الله وربما قال بحكم الملك وهذا حكم من سعد رضى الله عنه بأمره صلى الله عليه وسلم وأخبر أنه مصيب فى حكمه بالاجتهاد ومن ذلك ما أخرجه أيضا من قوله صلى الله عليه وسلم لا يصلين أحد العصر إلا فى بنى قريظة فصلى بعضهم فى الطريق حين دخل عليه الوقت وبعضهم فى بنى قريظة فنظر بعضهم إلى أن مراده السرعة ولا حاجة فى تأخير الوقت وبعضهم راعى اللفظ ولم يعنف واحدا منهم ومن ذلك موافقات عمر رضى رضى الله عنه الكثيرة فمنها ما رواه الشيخان عن أنس وابن عمر أن عمر قال وافقنى ربى فى ثلاث فقلت يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى فنزلت واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وقلت يا رسول الله يدخل على نسائك البر والفاجر لو أمرتهن أن يحتجبن فنزلت آية الحجاب واجتمع نساء النبى صلى الله عليه وسلم فى الغيرة فقلت عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن فنزلت كذلك إلى آخر موافقات عمر الكثيرة التى خصها بعض العلماء بالتأليف وبعضهم أنهاها إلى خمسة عشر ومما وقع فيه اجتهاد الصحابة فى زمنه فى غيبتهم عنه ما روى البخارى بعضه معلقاً ورواه بتمامه موصولا أبو داود والحاكم عن عمرو بن العاص قال احتلمت فى ليلة باردة فى غزوة ذات السلاسل فأشفقت أن أغتسل فأهلك فتيممت ثم صليت بأصحابى الصبح فذكروا ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فقال يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب فأخبرته بالذى منعنى من الاغتسال وقلت إنى سمعت الله تعالى يقول ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يقل شيئاً وفى رواية ولم يعنفه على اجتهاده فكان ذلك تقريراً منه له على اجتهاده ومن ذلك حديث الصحابيين اللذين خرجا فى سفر فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فصليا ثم وجدا الماء فى الوقت فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر فصوبهما وقال للذى لم يعد أصبت السنة وأجزأتك صلاتك وقال للآخر لك الأجر مرتان رواه أبو داود والنسائى والدارمى عن أبى سعيد الخدرى مرفوعا من طريق عبد الله بن نافع ورواه أبو داود والنسائى من

غير طريق ابن نافع عن عطاء بن يسار مرسلا اه والحاصل أن الأدلة على وقوع الاجتهاد كثيرة جدا وفى هذا القدر كفاية (ولأن ما جاز الحكم به فى غيبته جاز الحكم به فى حضرته كالنص)

﴿ فصل وقد كان يجوز لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحكم فى الحوادث) التى لا نص فيها وقد وقع (بالاجتهاد) الجمهور وهم أكثر العلماء من الأشاعرة وأكثر المعتزلة قائلون بجواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم واختلفوا هل كان متعبداً به قال الأكثر منهم كان متعبدا به مطلقا لكن الحنفية قيدوا ذلك فقالوا هو متعبد به بعد انتظار الوحى إلى خوف فوت الحادثة لأن اليقين لا يترك عند إمكانه فيذهب إلى المظنون وهذا أمر معقول ضرورى وإنكاره مكابرة فيجب أن يكون مراد كل من قال إنه كان متعبدا به فان اجتهد وأقر عليها أدى اليه اجتهاده وصار اجتهاده كالنص قطعا فى الإفادة لأنه لا يقر على خطإ ومعنى كونه متعبدا به صلى الله عليه وسلم أنه مأمور فى حادثة لا وحى فيها بانتظار الوحى أولا ما كان راجيا له إلى خوف فوت الحادثة بلا حكم ثم بالاجتهاد ثانياً اذا مضى وقت الانتظار ولم يوح إليه لأن عدم الوحى إذن له فى الاجتهاد حينئذ ومدة الانتظار مفسرة بهذا وهى تختلف باختلاف الحوادث هذا هو الصحيح وفى شرح البديع لسراج الدين الهندى وقيل بالجواز أى يجوز كونه متعبداً بالاجتهاد مطلقاً فى الأحكام الشرعية والحروب والأمور الدينية من غير تقييد بشىء منها أو من غير تقييد بانتظار الوحى وهو مذهب عامة الأصوليين ومالك والشافعى وأحمد وعامة أهل الحديث ومنقول عن أبى يوسف اه وقد علمت أن معنى متعبد مأمور وحمل الكمال الجواز على ماذكر بناء على أن محل النزاع إنما هو إيجابه عليه وأنه لا قائل بالجواز دون الوجوب (ومن أصحابنا من قال ما كان له ذلك) أى فى الاجتهاد وهو قول أبى على الجبائى وابنه أبى هاشم واستدلوا على ذلك بقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى) هو ظاهر فى العموم وأن كل ما ينطق به فهو وحى وهو ينفى الاجتهاد لأنه قول بالرأى وأجيب بأن

الظاهر منه أنه رد ما كانوا يقولونه فى القرآن أنه افتراء فيخص بما بلغه وينتفى العموم قيل هذا لا ينهض لأن العبرة عند أهل الأصول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ثم قالوا فى رده أيضاً ولئن سلمنا عمومها فلا نسلم أن ذلك ينفى الاجتهاد لأنه اذا كان متعبدا بالاجتهاد بالوحى لم يكن نطقا عن الهوى بل كان قولا بالوحى واستدلوا أيضا بأنه عليه الصلاة والسلام كان ينتظر الوحى فى كثير من الأحكام كالظهار واللعان فلو جاز له الاجتهاد لما أخر بل يجتهد والجواب بمنع الملازمة بل جاز التأخير ليحصل اليأس عن النص حتى يجوز الاجتهاد حينئذ إذ العمل بالقياس مشروط بالتفتيش وعدم النص وأنه عليه الصلاة والسلام لم يجد أصلا يقيس عليه ووجد أن المقيس عليه خلا من شرائط القياس أو لأن استفراغ الوسع يستدعى زمانا اه (لنا هو أنه اذا جاز لغيره من العلماء الحكم بالاجتهاد فلأن يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم وهو أكمل اجتهادا أولى) قال فى جمع الجوامع وشرحه والصحيح جواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم ووقوعه لقوله تعالى « ماكان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض ، عفا الله عنك لما أذنت لهم » عوتب على استبقاء أسرى بدر بالفداء وعلى الإذن لمن ظهر نفاقهم فى التخلف عن غزوة تبوك ولا يكون العتاب فيما صدر عن وحى فيكون عن اجتهاد ، وقيل يمتنع لقدرته على اليقين بالتلقى من الوحى بأن ينتظره والقادر على اليقين فى الحكم لا يجوز له الاجتهاد جزما ورد بأن إنزال الوحى ليس فى قدرته اه ولا يخفى أن هذا إنما يمنع قول من يمنع الاجتهاد أصلا ولا يدفع ماقاله الحنفية من أنه لا يكون متعبدا بالاجتهاد إلا بعد انتظار الوحى إلى خوف فوت الحادثة لأن اليقين لا يترك عند إمكانه الى آخر ماتقدم فلا يجوز الاجتهاد مع امكان التلقى من الوحى قبل الحاجة إلى معرفة الحكم لأنه إنما تعبد بالاجتهاد فيما لا نص فيه كما فى العضد وشرح صاحب جمع الجوامع لمختصر ابن الحاجب على أن هذا الدليل إنما يتم على القائلين بأن إجتهاده عليه الصلاة والسلام قد يخطىء وأما القائلون بأنه لا يخطىء فلا يتم الدليل عليهم بانحصار سبب اليقين

فى التلقى من الوحى بل كما يكون سبب ما ذكر يكون سبب الاجتهاد لأن سبب اليقين عند هؤلاء أمران التلقى من الوحى والتلقى من الاجتهاد على أن القائل بأنه قد يخطىء يقول إنه لا يقر على الخطإ ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه والصواب أن اجتهاده صلى الله عليه وسلم لا يخطىء تنزيها لمنصب النبوة عن الخطإ فى الاجتهاد وقيل يخطىء ولكنه ينبه سريعا لما تقدم فى الآيتين ولبشاعة هذا القول عبر المصنف بالصواب اه

﴿ فصل ﴾ وقد كان الخطأ عليه جائزا إلا أنه لا يقر عليه بل ينبه عليه سريعا ومتى أقر بعد الاجتهاد على ما أدى اليه اجتهاده صار اجتهاده كالنص قطعا فى الإفادة لأنه لا يقر على الخطإ ومتى صار كذلك صار أصلا فيقاس عليه كذلك لو أجمعت عليه الأمة يكون مستندا للإجماع وأصلا مجمعا عليه اه ونقل الآمدى هذا القول عن جماعة وهو مختار الحنفية (ومن أصحابنا من قال ما كان يجوز عليه الخطأ) واختاره صاحب جمع الجوامع واستدل عليه بأنه صلى الله عليه وسلم واجب الاتباع فلو أخطأ لوجب علينا إتباعه فيلزم الأمر باتباع الخطإ وهو باطل (وهذا خطأ لقوله تعالى عفى الله عنك لم أذنت لهم عوتب على الاذن لما ظهر نفاقهم فى التخلف عن غزوة تبوك (فدل على أنه أخطأ) ودفعه السبكى بأن غير واحد قال إنه صلى الله عليه وسلم كان مخيرا فى الإذن وعدمه فما ارتكب إلا صوابا فان الله تعالى يقول فأذن لمن شئت منهم فلما أذن لهم أعلمه الله بما لم يطلع عليه من شرهم وأنه لو لم يأذن لهم لقعدوا وأنه لا حرج فيما فعل ولا خطأ وقال القشيرى من قال العفو لا يكون إلا عن ذنب فهو غير عارف بكلام العرب وانما معنى عفا الله عنك لم يلزمك ذنبا كما فى عفا عن صدقة الخيل ولم يجب عليهم قط (ولأن من جاز عليه السهو والنسيان جاز عليه الخطإ كغيره)

﴿فصل﴾ يجوز أن يتعبد الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بوضع الشرع فيقول له افرض وسن ما ترى انه مصلحة وقال أكثر القدرية لا يجوز وهذا خطأ لأنه ليس فى ذلك تجويز إحالة ولا فساد توجب أن يكون

جائزا) الخلاف فى موضعين الأول هل يجوز عقلا أن يفوض الله تعالى الحكم لنبى أو عالم فيقال له احكم بما شئت فهو صواب والمختار عن أكثر الشافعية والمالكية وبعض الحنفية الجواز عقلا وتوقف الشافعى وعليه امام الحرمين وقيل يجوز التفويض للنبى فقط دون غيره وقال أكثر المعتزلة لا يجوز التفويض أصلا وعليه الامام أبو بكر الرازى الجصاص ، الموضع الثانى على القول بجوازه عقلا اختلفوا هل وقع ذلك والمختار عند الحنفية وعند أصحاب الأئمة الثلاثة عدم التفويض واستدل القائلون بالجواز العقلى وأن التفويض ممكن لذاته والأصل بقاء ما كان على ما كان وهذا الدليل ممنوع لأنه دعوى أنه ممكن ممنوعة لأنه استدلال إما بعين المدعى وهو الجواز العقلى أو بمساويه فى الجهالة والظهور وكيف لا يكون ممتنعا عقلا والحكم إنما يكون طبق الحسن والقبح العقليين وما هو حسن فى نفس الأمر فهو حسن لا يتغير وما هو قبيح فهو قبيح لا يتغير فلا معنى للتفويض كما قال تعالى يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واستدلوا على عدم الوقوع بان التعبد إما أن يكون بالاجتهاد أو التقليد فلم يبق محل للتفويض واستدل أبو بكر الرازى والمعتزلة بأنه لو جاز التفويض لأدى إلى جواز انتفاء المصلحة المنوط بها الحكم لجهل التعبد بها وإلا لم يكن الحكم لذلك بل حكم المفوض بحسب المصلحة كان اجتهادا لا تفويضاً وهذا الدليل مدفوع بانه يلزم من عدم علم المفوض اليه بالمصلحة انتفاؤها فى نفس الأمر فلعل الأمر يعلم أنه يختار ما فيه المصلحة وهذا الاعتراض مردود بان حقيقة التفويض هو تخيير المفوض بين أن يحكم بشىء أو بضده ولا يمكن أن تكون المصلحة فى كل منهما كما هو واضح فهو تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه وإن كان يقع اختياره لما فيه المصلحة وهذا التخيير لا يقع من الحكيم لأنه خلاف مقتضى الحكمة اه وهذه المسئلة قد جعلها الإمام واتباعه عقب الأدلة وجعلها الآمدى وابن الحاجب فى الاجتهاد كما جعلها المصنف ووجد مناسبتها الأول أنه إذا وقع تفويض الحكم إلى النبى

صلى الله عليه وسلم أو العالم فتكون الأحكام بالنسبة إليه غير متوقفة على الدليل ويكون حكمه من جملة المدارك الشرعية ووجه مناسبتها للاجتهاد أن الحكم قد تعين فيها من جهة العبد لا بطريق الوحى، وليكن هذا آخر الكلام فى شرح هذا الكتاب والمرجو من ذوى الألباب أن لا ينسونى من دعائهم المستجاب فى وقتهم المستطاب بمضاعفة الثواب وحسن المآب وكان الفراغ من كتابة هذا الشرح فى يوم الأحد الموافق اثنى عشر من شهر شعبان المكرم من شهور سنة أربع وستين بعد الثلثمائة والألف وانى أقول اللهم كما وفقتنى لبدايته ونهايته فاجعله نافعا للناظرين فيه من المعلمين والمتعلمين وخالصا لوجهك الكريم ومقبولا لديك بفضلك العميم إنك على ما تشاء قدير وبالإجابة جدير وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم صلاة وسلاما دائمين بدوام ملك الله والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم وهذه هى النسخة الأخيرة الصحيحة المعتبرة المحررة ولا التفات لما عداها وتمت كتابتها فى يوم الأحد المذكور الساعة عشرة وربع والحمد لله رب العالمين .

﴿ الختام لرئيس التصحيح العلمى والفنى بمطبعة ﴾
﴿ السيد محمد عبد اللطيف حجازى ﴾

يقول مصححه عبد الوصيف محمد بعد حمد الله العظيم ، والصلاة والسلام على نبيه المختار ذى الخلق الكريم قد بذلنا آخر ما استطعنا فى إصلاح هذا المؤلف الشريف من أصل أستغفر الله لكاتبه ولنا ، وأن يعفو عنه وعنا وإنما رجاؤنا دعاء صالح من قارىء مخلص وجده كما يحب ويهوى ، ولله تعالى وحده كل الكمال وآيات التقديس والجلال .

فهرست

صحيفة الموضوع

صحيفة الموضوع

صحيفة	الموضوع
٣٢١	فصل ويجوز النسخ إلى غير بدل
٣٢٢	وبيان الخلاف فى ذلك ودليل كل وماهو الأرجح الخلاف فى جواز النسخ إلى بدل أخف ودليل كل
٣٢٦	باب بيان ما يجوز النسخ به وما لا يجوز
٣٢٨	الخلاف فى نسخ المتواتر بالآحاد وقوعا وأدلة كل
٣٣٠	فصل ويجوز نسخ الفعل بالفعل
٣٣٠	فصل أما نسخ السنة بالقرآن وبيان الخلاف فى ذلك وأدلة كل
٣٣٢	واما نسخ القرآن بالسنة وبيان الخلاف فيه وأدلة كل
٣٣٤	كلام الحنفية فى نسخ الآحاد بالآحاد والمتواتر بالمتواتر والمشهور وغيرهما
٣٣٧	فصل واما النسخ بالاجماع ومعنى النسخ به
٣٣٩	فصل ويجوز النسخ بدليل الخطاب
٣٤٠	وأما فحوى الخطاب
٣٤١	فصل ولا يجوز النسخ بالقياس مطلقا
٣٤١	تحقيق نفيس فى نسخ القياس
٣٤٢	فصل ولا يجوز النسخ بأدلة الفعل
٣٤٣	باب مايعرف به الناسخ والمنسوخ
٣٤٥	الخلاف بين الحنفية والشافعية فى نسخ حديث بطلان الوضوء من مس الذكر وأدلة كل
٣٤٧	فصل فاما اذا قال الصحابى هذا ناسخ وعينه والخلاف بين الحنفية والشافعية هل يقلد فيه أولا
٣٤٩	باب الكلام فى نسخ بعض العبادة والزيادة فيها
٣٥١	فصل اذا زاد الشارع فى العبادة شيئا وبيان الخلاف بين الحنفية والشافعية فى أن ذلك نسخ أولا وأدلة كل على ما قال
٣٥٢	بيان أن السنة مع الكتاب على أوجه
٣٥٦	باب القول فى شرع من قبلنا وبيان الخلاف فى ذلك ودليل كل
٣٥٩	فصل ما ورد به الشرع
٣٦١	باب القول فى حروف المعانى
٣٦٥	فصل وتدخل ما فى النفى
٣٦٦	فصل ومن تدخل لابتداء الغاية
٣٦٧	فصل والى تدخل لانتهاء الغاية
٣٧١	فصل الواو للجمع والتشريك وقيل للترتيب
٣٧٣	فروع للمسألة
٣٧٤	فصل والفاء للتعقيب
٣٧٥	للمسألة فروع
٣٧٦	فصل ثم للترتيب مع المهلة والتراخى وفروع المسألة كثير فنها
٣٧٧	فصل أو للاستفهام
٣٧٨	فصل أو تدخل للشك
٣٧٩	فصل الباء تدخل الالصاق والتبعيض

صحيفة	الموضوع

صحيفة	الموضوع

صحيفة　　الموضوع

صحيفة　　الموضوع